LOS NOVENTA

México profundo

Una civilización negada

Guillermo Bonfil Batalla



Hablar de México, es hablar de un país con una enorme tradición histórica. Es mover los hilos de un enorme tejido de culturas que tienen su propio pasado y su propia herencia.

Desafortunadamente, esta multiplicidad ha sido negada a lo largo de los años que han pasado desde la conquista, y se ha visto a las diversas culturas asentadas en nuestro territorio exclusivamente bajo la mirada y los patrones occidentales.

Al tratar de integrar a las culturas indígenas al desarrollo nacional, lo único que se ha hecho es negar su origen y segregarías de este México imaginario, que se ha creado tomando como modelo a las civilizaciones extranjeras.

En este texto el autor hace un llamado a la conciencia nacional, para formar un México nuevo que se forje en la multiplicidad de sus herencias culturales. «Hay que redigerir occidente». México será plural y la civilización Mesoamericana será protagonista.



Guillermo Bonfil Batalla

MÉXICO PROFUNDO

Una civilización negada

ePub r1.0
Titivillus 17.07.17

Título original: *México profundo*
Guillermo Bonfil Batalla, 1987
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2







PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Siempre tienta la posibilidad de hacer cambios en el texto cuando se decide publicar una nueva edición. Por esta vez, resistí la tentación. No porque piense que éste es un libro acabado, al que no le sobra ni le falta nada, porque desde que lo planeé tuve plena conciencia de que se trataría de un texto abierto, lleno de interrogantes, lagunas e ideas preliminares, apenas esbozadas muchas veces, que requieren mejor sustentación y un desarrollo más amplio. Al mismo tiempo, sin embargo, creo que para superar esas limitaciones sería necesario escribir una obra diferente. Como está, me parece que este *México profundo* cumple la intención principal con que fue pensado. Quizá perdería su posible valor de estímulo intelectual y político si yo pretendiera ahora redondear argumentos y hacer opciones rotundas que cerraran, a partir de mis propios juicios, el abanico de alternativas que he querido contribuir a abrir para repensar nuestra historia, el presente y el futuro que deberemos construir. Por lo demás —se ha dicho muchas veces— un libro tiene su propia vida, hace su camino y ni el mismo autor, una vez puesto el punto final, tiene derecho a interferir modificándolo. Así pues, decidí que quede tal cual.

Aprovecho la oportunidad de añadir este breve prefacio para abordar algunos hechos recientes y tratar de verlos desde la perspectiva general de este libro. En el año y poco que ha transcurrido desde que circuló la pri-

mera edición, el país vivió momentos insólitos, particularmente en torno a las elecciones del 6 de julio de 1988. «El país cambió», «México es otro», son frases que se convirtieron en lugares comunes durante los meses siguientes. Amplios sectores de la sociedad quedaron sorprendidos, casi conmocionados; unos con entusiasmo, otros con temor, pero todos dispuestos a aceptar que era indispensable revisar visiones y convicciones sobre las que se fundaba la imagen misma del país. Lo que ocurrió el 6 de julio, en efecto, mostró un México diferente, al menos para quienes no ven más allá de los límites del México imaginario. Y la pregunta queda flotando: ¿dónde residen, a fin de cuentas, los resortes que fueron capaces de movilizar una y otra vez a centenares de miles de mexicanos, de las condiciones más variadas, para expresar simultáneamente su protesta y su renovada esperanza desde una oposición antes impensable? ¿Hasta dónde, preguntémoslo así, despertó en verdad el México profundo, las aldeas, los pueblos, los barrios que han permanecido al margen de la actividad política imaginaria, impuesta por ese otro México irreal, dominante, pero sin raíces, carne ni sangre?

De lo que conozco, poco se ha reparado en un hecho que para mí resulta fundamental: la propuesta cardenista, más allá de su falta de precisión y su perfil desdibujado y en muchos aspectos contradictorio, fue percibida por muchos como una esperanza de dar marcha atrás, sin saber quizás hasta dónde, pero en todo caso atrás, hacia un punto previo; una invitación a comenzar de nuevo después de desandar lo andado. Es una propuesta reaccionaria, dirán algunos. Y no, si las cosas se ven desde el otro lado, con la óptica del agredido, del que nada tiene y aún así se pretende negarlo. Con este giro de vi-

sión, dar marcha atrás es necesario, indispensable para avanzar por fin por el camino correcto, el que sí tenga salida y conduzca a otro sitio que no sea el desastre. Yo interpretaría lo ocurrido en las últimas elecciones, siguiendo las ideas básicas que sostengo en este libro, como la expresión política (una de ellas, manifiesta en el ejercicio electoral) de lo que grandes sectores viven y sienten: el fracaso rotundo del modelo de desarrollo que se trató de imponer a partir del México imaginario. La vuelta atrás significaría la recuperación de un nacionalismo verdaderamente arraigado (y no en vano la gente —los jóvenes incluso— cantó el himno nacional con una convicción conmovedora, totalmente ajena al cumplimiento obligado de un ritual hueco).

La otra cara de la medalla: en importantes regiones indias el voto, en cambio, arrojó resultados que confirman la tradición de predominio absoluto del PRI. ¿Son los pilares del sistema, los más conformes con los beneficios recibidos? Me voy con la interpretación propuesta por Arturo Warman: votaron «en corto», esto es, a partir de consideraciones a corto plazo que nada tienen que ver con programas políticos que plantean alternativas en el modelo de sociedad para lo futuro. El voto se ve ahí más como un recurso para aquí y ahora, se ejerce contra la promesa de terminar un camino, construir una escuela, introducir agua potable, empujar las gestiones para la titulación de la tierra y otros pequeños apoyos que ayuden a resolver los problemas cotidianos, ancestrales, los que abruman todos los instantes de la vida. Lo demás sigue siendo asunto de «los otros», el mundo sobrepuesto forjado por el México imaginario. Mucho habrán de cavar los partidos para llegar al fondo y tocar los resortes capaces de movilizar políticamente al México profundo.

Algo se avanzó en el 88, pero sería un error de mirada miope suponer que a partir de entonces este país (en su conjunto, no sólo parte con voz audible y rostro visible) es realmente otro.

No pretendo restar trascendencia a los procesos sociales y políticos recientes; intento, sí, relativizar y complementar una visión centralista, urbana y de alguna manera elitista, según la cual lo que ocurre a mi alrededor ocurre igual en todas parles. Como en la revolución mexicana, en las elecciones del 88 concurrieron motivaciones muy diversas y se produjeron convergencias de coyuntura que no necesariamente son compatibles a mediano plazo. Pero, sin duda, los acontecimientos fueron importantes. En amplios sectores se despertó lo que llamaré una conciencia de inconsistencia, esto es, una puesta en duda de convicciones arraigadísimas que parecían inconmovibles. Hay una apertura intelectual que parece dispuesta a revisar las explicaciones del país, completar la imagen amputada de su realidad, replantear el futuro posible. Afortunadamente, los dogmatismos están a la baja. Hay un espacio intelectual más favorable a la pluralidad. ¿Seremos capaces de aprovechar el momento para dar pasos firmes en la tarea de poner a nuestro país sobre sus pies y no, como lo tenemos hoy, de cabeza?

Estas novedades, aunque confinadas en su mayoría dentro de los límites del México imaginario, obligarían a un desarrollo amplio y actualizado de algunas ideas que están solamente apuntadas en la tercera parte de esta obra. Y, seguramente, habría que añadir otras, para cubrir aspectos que ni siquiera aparecen mencionados. Varios lectores y algún reseñador han señalado insuficiencia en los dos capítulos finales. Lo admito plenamente. Y

me propongo trabajar más sobre el tema, aunque con la conciencia clara de que la reflexión sobre nuestro futuro es cuestión de todos y las contribuciones individuales, aunque indispensables, son sólo eso. Hay que abrir el debate y darle los espacios y la amplitud que merece. Y no se trata de debatir mis ideas (que por lo demás, lo digo en el texto, son en muchos casos ideas de otros, que he empleado sin remordimientos para construir una argumentación de mayor amplitud); si tales ideas existen es sólo por la preocupación de entender la realidad y es esa realidad, y sus problemas, lo que importa analizar y discutir. Hay un reto a la imaginación, que sólo podemos enfrentar a partir de un auténtico reconocimiento de nuestra realidad. Y encontraremos ahí, al develar prejuicios, al liberar nuestro pensamiento colonizado, al recuperar la decisión de vernos y pensarnos por nosotros mismos, al protagonista central de nuestra historia y al componente indispensable de nuestro futuro: el México profundo.

G. B. B.

Ciudad de México, abril de 1989.

INTRODUCCIÓN

Este libro tiene un doble propósito. Por una parte, intenta presentar una visión panorámica de la presencia ubicua y multiforme de lo indio en México. Lo indio: la persistencia de la civilización mesoamericana que encarna hoy en pueblos definidos (los llamados comúnmente grupos indígenas), pero que se expresa también, de diversas maneras, en otros ámbitos mayoritarios de la sociedad nacional que forman, junto con aquéllos, lo que aquí llamo el México profundo. Por otra parte, con base en el reconocimiento del México profundo, se proponen argumentos para una reflexión más amplia, que nos debe incumbir a todos los mexicanos: ¿qué significa en nuestra historia, para nuestro presente y, sobre todo, para nuestro futuro, la coexistencia aquí de dos civilizaciones, la mesoamericana y la occidental?

Podría parecer que reflexionar sobre el problema de la civilización es inoportuno, cuando el país atraviesa por circunstancias difíciles y afronta problemas de todo orden (económicos, políticos, sociales) que exigen solución inmediata; ante la urgencia de las demandas actuales, ¿qué sentido tiene pensar en la civilización…? Yo creo que lo tiene, y muy profundo. Más aún: planteo que los problemas inmediatos, los que hoy nos agobian con su presencia crecida y simultánea, se comprenderán sólo aislada y parcialmente (y, en consecuencia, se podrán resolver sólo parcial y aisladamente en el mejor de los ca-

sos) si no se enmarcan en el dilema no resuelto que nos plantea la presencia de dos civilizaciones. Porque dos civilizaciones significan dos proyectos civilizatorios, dos modelos ideales de la sociedad a la que se aspira, dos futuros posibles diferentes. Cualquier decisión que se tome para reorientar al país, cualquier camino que se emprenda con la esperanza de salir de la crisis actual, implica una opción en favor de uno de esos proyectos civilizatorios y en contra del otro.

La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana. El primer proyecto llegó con los invasores europeos pero no se abandonó con la independencia: los nuevos grupos que tomaron el poder, primero los criollos y después los mestizos, nunca renunciaron al proyecto occidental. No han renunciado a él; sus diferencias y las luchas que los dividen expresan sólo divergencias sobre la mejor manera de llevar adelante el mismo proyecto. La adopción de ese modelo ha dado lugar a que se cree, dentro del conjunto de la sociedad mexicana, un país minoritario que se organiza según normas, aspiraciones y propósitos de la civilización occidental que no son compartidos (o lo son desde otra perspectiva) por el resto de la población nacional; a ese sector, que encarna e impulsa el proyecto dominante en nuestro país, lo llamo aquí el México imaginario.

Las relaciones entre el México profundo y el México imaginario han sido conflictivas durante los cinco siglos que lleva su confrontación. El proyecto occidental del México imaginario ha sido excluyeme y negador de la ci-

vilización mesoamericana; no ha habido lugar para una convergencia de civilizaciones que anunciara su paulatina fusión para dar paso a un nuevo proyecto, diferente de los dos originales pero nutrido de ellos. Por lo contrario, los grupos que encarnan los proyectos civilizatorios mesoamericano y occidental se han enfrentado permanentemente, a veces en forma violenta, pero de manera continua en los actos de sus vidas cotidianas con los que ponen en práctica los principios profundos de sus respectivas matrices de civilización.

Tal enfrentamiento no se da entre elementos culturales, sino entre los grupos sociales que portan, usan y desarrollan esos elementos. Son esos grupos que participan de dos civilizaciones distintas, los que a lo largo de medio milenio han mantenido una oposición constante, porque el origen colonial de la sociedad mexicana ha provocado que los grupos y clases dominantes del país sean, simultáneamente, los partícipes e impulsores del proyecto occidental, los creadores del México imaginario, en tanto que en la base de la pirámide social resisten los pueblos que encarnan la civilización mesoamericana, sustento del México profundo. La coincidencia de poder y civilización occidental, en un polo, y sujeción y civilización mesoamericana en el otro, no es una coincidencia fortuita, sino el resultado necesario de una historia colonial que hasta ahora no ha sido cancelada en el interior de la sociedad mexicana. Una característica sustantiva de toda sociedad colonial es que el grupo invasor, que pertenece a una cultura distinta de la de los pueblos sobre los que ejerce su dominio, afirma ideológicamente su superioridad inmanente en todos los órdenes de la vida y, en consecuencia, niega y excluye a la cultura del colonizado. La descolonización de México fue in-

completa: se obtuvo la independencia frente a España, pero no se eliminó la estructura colonial interna, porque los grupos que han detentado el poder desde 1821 nunca han renunciado al proyecto civilizatorio de occidente ni han superado la visión distorsionada del país que es consustancial al punto de vista del colonizador. Así, los diversos proyectos nacionales conforme a los cuales se ha pretendido organizar a la sociedad mexicana en los distintos periodos de su historia independiente, han sido en todos los casos proyectos encuadrados exclusivamente en el marco de la civilización occidental, en los que la realidad del México profundo no tiene cabida y es contemplada únicamente como símbolo de atraso y obstáculo a vencer.

El México profundo, entre tanto, resiste apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido. No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia.

En los momentos actuales, cuando el proyecto del México imaginario se resquebraja y hace agua por todas partes, resulta indispensable repensar el país y su proyecto. Sería irresponsable y suicida pretender hallar soluciones a la crisis sin tomar en cuenta lo que realmente somos y lo que realmente tenemos para salir adelante. No podemos seguir manteniendo los ojos cerrados ante

el México profundo; no podemos seguir ignorando y negando el potencial que representa para el país la presencia viva de la civilización mesoamericana. No deberíamos seguir desgastando la energía y los recursos en el empeño de sustituir la realidad de la mayoría de la sociedad mexicana, en vez de crear las condiciones para que esa realidad se transforme a partir de su propia potencialidad, esa fuerza creadora que no ha podido explayarse en todos los ámbitos, porque la dominación colonial la ha negado y la ha forzado a enquistarse en la resistencia para sobrevivir.

De lo que se trata, pues, cuando se propone aquí una reflexión sobre el dilema de la civilización en México, es la necesidad de formular un nuevo proyecto de nación que incorpore como capital activo todo lo que realmente forma el patrimonio que los mexicanos hemos heredado: no sólo los recursos naturales sino también las diversas formas de entenderlos y aprovecharlos, a través de conocimientos y tecnologías que son la herencia histórica de los diversos pueblos que componen la nación; no sólo la fuerza de trabajo individual de millones de compatriotas, sino las formas de organización para la producción y el consumo que persisten en el México profundo y han hecho posible su sobrevivencia; no sólo los conocimientos que con mucho esfuerzo se han ido acumulando (más que desarrollando) en México y que pertenecen a la tradición occidental, sino toda la rica gama de conocimientos que son producto de la experiencia milenaria del México profundo. En fin, lo que requerimos es encontrar los caminos para que florezca el enorme potencial cultural que contiene la civilización negada de México, porque con esa civilización, y no contra ella, es como podremos construir un proyecto real,

nuestro, que desplace de una vez para siempre al proyecto del México imaginario que está dando las pruebas finales de su invalidez.

La presente obra está organizada en tres partes. En la primera, intento presentar una imagen general de la presencia de la civilización mesoamericana en el México de hoy. Una presencia innegable que está en el paisaje, en los nombres, en los rostros, a todo lo largo y ancho del país. Trazo, para darle a esa presencia la profundidad histórica que le corresponde, un breve esbozo del surgimiento y desarrollo de la civilización mesoamericana hasta el momento de la invasión europea: mucho de lo que tenemos aquí y nos será indispensable para construir el futuro, tiene tras de sí una historia milenaria. La atención se centra, después, en la descripción apretada y sintética de la civilización mesoamericana tal como vive hoy en la cultura de los pueblos indios: es un esfuerzo por construir una imagen unitaria, por encima de las particularidades que expresan el carácter individual de cada cultura concreta. Al mismo tiempo, hago el intento de mostrar la coherencia interna de las culturas de estirpe mesoamericana, que se explica porque los pueblos que participan de ellas conservan una cosmovisión en la que están implícitos los valores más profundos de la civilización mesoamericana, los que conforman la matriz cultural que da sentido a todos sus actos.

A continuación se explora la presencia de la civilización mesoamericana en otros grupos de la sociedad mexicana que no se reconocen a sí mismos como indios. Aquí se pone en evidencia la *desindianización,* esto es, la pérdida de la identidad colectiva original como resultado del proceso de dominación colonial. El cambio de identidad, sin embargo, no implica necesariamente la

pérdida de la cultura india, como lo prueba la realidad de las comunidades campesinas tradicionales que se identifican como mestizas. Aun en las ciudades, bastiones históricos del poder colonizador, es posible hallar la presencia de la cultura india, que se manifiesta en diversas formas, unas que provienen de procesos antiguos (la existencia de los barrios indios), y otras que resultan de fenómenos sociales más recientes (la inmigración del campo a la ciudad).

La primera parte concluye con una rápida visión de lo que ocurre en otros sectores de la sociedad mexicana, aquéllos que encarnan al México imaginario propulsor del proyecto civilizatorio occidental. No se intenta más que representar algunos rasgos de la cultura de esos grupos, particularmente los que revelan su relación contradictoria con el México profundo, ya que el énfasis se ha puesto en secar a la luz el rostro oculto de la gran masa de la población cuya vida está organizada en torno a una matriz cultural mesoamericana.

La imagen de México que se obtiene con esta esquemática radiografía nos muestra un país heterogéneo y plural, con una gran variedad de culturas que no forman una secuencia continua, esto es, que no se trata de sociedades con distintos grados de desarrollo dentro de una escala común; lejos de ello: lo que se perfila nítidamente es la división entre formas culturales que corresponden a dos civilizaciones diferentes, nunca fusionadas aunque sí interpenetradas. Los vínculos entre estos dos universos culturales son los que corresponden a una situación de dominación en la que el sector del México imaginario intenta subordinar a su proyecto al resto de la población. He ahí el dilema de la cultura mexicana que nos introduce a la segunda parte.

Ahora se trata de entender cómo llegamos a donde estamos, cuáles son las líneas principales del proceso histórico que ha conducido a la sociedad mexicana a negar la parte sustancial de sí misma y a emprender reiteradamente un proyecto de sustitución y no de desarrollo. No intento hacer un resumen puntual de la historia de los últimos cinco siglos; busco tan sólo destacar tendencias generales y momentos clave que ayudan a explicar la persistencia de un proyecto externo, colonial, que se ha actualizado pero que no ha cambiado sustancialmente desde que los criollos novohispanos comenzaron a imaginar la independencia hasta nuestros días. Ese recuento selectivo de la historia nos permite entender, por otra parte, las diversas maneras en que se ha agredido a los pueblos de estirpe mesoamericana y a sus culturas, en el secular empeño por negarlos y someterlos al orden propuesto por los sucesivos grupos dominantes.

Para concluir esa sección se expone de manera sucinta la respuesta del México profundo a la dominación colonial. Las formas de resistir han sido muy variadas, desde la defensa armada y la rebelión hasta el apego aparentemente conservador a las prácticas tradicionales. He intentado mostrar que todas esas formas de resistencia son finalmente facetas de una misma lucha, permanente, tenaz: la lucha de cada pueblo y de todos en conjunto por seguir siendo ellos mismos; su decisión de no renunciar a ser los protagonistas de su propia historia.

La parte final está destinada a proponer una reflexión sobre la situación actual y el futuro de México, a partir de lo expuesto en los capítulos anteriores. Intento presentar el país que heredamos en dos vertientes: la quiebra del modelo de desarrollo que se venía impulsando, con sus desastrosas consecuencias y los peligros inmi-

nentes que implicaría empeñarse en sacarlo una vez más adelante; y la otra cara de la medalla: lo que sí tenemos y con lo que deberemos construir nuestro verdadero futuro. A partir de esas consideraciones se plantean las opciones posibles para construir un nuevo proyecto nacional, que debe estar enmarcado en un proyecto civilizatorio que haga explícita nuestra realidad, no que la oculte. Son apuntes para un debate ineludible y urgente, en el que es necesario poner en primer término la cuestión de la democracia. Pero no la democracia formal, dócil y torpemente calcada de occidente, sino la democracia real, la que debe derivarse de nuestra historia y responder a la composición rica y variada de la sociedad mexicana. Éste es, también, un problema de civilización.

Este libro fue preparado y escrito entre mayo de 1985 y abril de 1987 y su redacción fue mi tarea principal, durante ese lapso, como investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social. Durante el primer año me dediqué a construir un modelo de análisis que me permitiera aproximarme con mayor claridad al tema y me sirviera como hilo conductor que le diera unidad a una obra que toca tantos y tan variados aspectos de la realidad histórica y presente de México. El modelo analítico quedó formulado en un ensayo, «La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos», cuya primera versión sirvió como marco de referencia para el seminario que dirigí sobre el mismo tema en el Programa de Doctorado del CIESAS, entre enero y octubre de 1986; los aportes y las críticas de los participantes fueron tomados en cuenta para redactar la versión final de aquel ensayo.

El lector encontrará algunas referencias a la teoría del control cultural en varias secciones de este libro; sólo las

indispensables para aclarar el sentido con el que se emplean aquí términos como cultura propia y cultura ajena, control cultural, procesos de resistencia, apropiación, innovación, imposición, enajenación y supresión, así como el contenido que doy a los conceptos de grupo étnico e identidad étnica. Pero, fuera de esos párrafos aclaratorios, opté por no exponer aquí la teoría del control cultural, aunque se halle implícita en el enfoque general de la obra. Tomé esa decisión porque escribí el libro pensando en un lector no especializado, para quien esa discusión teórica y metodológica resultaría farragosa y no aportaría nada sustancial en términos de los propósitos que me guiaron al emprender esta obra.

Por la misma razón anterior he eliminado del texto las notas de pie de página y las referencias bibliográficas precisas, que tendemos a suponer que dan seriedad y prueban el rigor de un trabajo académico. Decidí redactar de una manera más libre, menos constreñida por los hábitos externos del quehacer investigativo en las ciencias sociales, con el fin de llegar en forma más sencilla, clara y directa a un público mayor que el que está acostumbrado a leer libros académicos. El lector interesado en profundizar sobre alguno de los temas que aquí se abordan encontrará en el Apéndice algunas sugerencias para lecturas posteriores. Ese Apéndice cumple también la función de dar crédito a las principales obras de las que he tomado los datos para fundamentar esta visión de México. Sólo las principales y tal vez las de consulta más reciente, porque una obra como ésta representa, a fin de cuentas, un intento de síntesis de muchas cosas aprendidas de muy distintas fuentes a lo largo de los años. Hubiera sido tarea ímproba, y en el fondo inútil, tratar de precisar en detalle de dónde proceden los datos

en que me baso para hacer tal o cual generalización o afirmación. Los especialistas podrán hallar sin demasiado esfuerzo los aspectos puntuales en los que un análisis global como el que aquí se intenta resulta inexacto. Sólo confío en que las grandes líneas en que descansan mis argumentos no se vean invalidadas por las inexactitudes que difícilmente habré evitado.

En otro campo, el de las ideas, sé que éste no es un libro individual, aunque sólo yo figure como autor. Es, en un doble sentido, un libro colectivo. En una vertiente, porque somos varios los que desde una perspectiva académica y política sentimos de años atrás la necesidad de explorar el México profundo, seguros de que en él están claves y respuestas indispensables para encontrar los caminos de un futuro mejor. He saqueado sin remordimiento alguno las reflexiones, los datos y las intuiciones de muchos colegas y amigos que van por la misma ruta; por eso este libro también es suyo, aunque sin responsabilidad alguna para ellos en cuanto a fallas y limitaciones. La otra vertiente, la más sólida y rica, la conforman los millones de mexicanos que con su vida hacen vivir el México profundo, los que en su práctica diaria, en su pensamiento y en su esperanza, renuevan sin cesar los fundamentos que hacen posible, todavía, la convicción de que son portadores de un proyecto civilizatorio que puede también ser nuestro. De ellos he querido aprender. Este balbuceo de traducción de lo que llevo aprendido, sólo puede estar dedicado a ellos: a los indios de México.

Avándaro y ciudad de México, 1985-1987

PRIMERA PARTE

LA CIVILIZACIÓN NEGADA

El México profundo está formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituyen la mayoría de la población del país. Lo que los une y los distingue del resto de la sociedad mexicana es que son grupos portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tienen su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí a lo largo de un dilatado y complejo proceso histórico. Las expresiones actuales de esa civilización son muy diversas: desde las culturas que algunos pueblos indios han sabido conservar con mayor grado de cohesión interna, hasta la gran cantidad de rasgos aislados que se distribuyen de manera diferente en los distintos sectores urbanos. La civilización mesoamericana es una civilización negada, cuya presencia es imprescindible reconocer.

I

UNA TIERRA CON CIVILIZACIÓN MILENARIA

Partamos de un hecho fundamental: en el territorio de lo que hoy es México surgió y se desarrolló una de las pocas civilizaciones originales que ha creado la humanidad a lo largo de toda su historia: la civilización mesoamericana. De ella proviene lo indio de México; ella es el punto de partida y su raíz más profunda.

Todo escolar sabe algo del mundo precolonial. Los grandes monumentos arqueológicos sirven como símbolo nacional. Hay un orgullo circunstancial por un pasado que de alguna manera se asume glorioso, pero se vive como cosa muerta, asunto de especialistas o imán irresistible para atraer turismo. Y, sobre todo, se presume como algo ajeno, que ocurrió antes aquí, en el mismo sitio donde hoy estamos nosotros, los mexicanos. El único nexo se finca en el hecho de ocupar el mismo territorio en distintas épocas, *ellos* y *nosotros.* No se reconoce una vinculación histórica, una continuidad. Se piensa que aquello murió asesinado —para unos— o redimido —para otros— en el momento de la invasión europea. Sólo quedarían ruinas: unas en piedra y otras vivientes. Ese pasado lo aceptamos y lo usamos como pasado *del territorio,* pero nunca a fondo como *nuestro* pasado: son los indios, es lo indio. Y en ese decir se marca la ruptura y se acentúa con un carga reveladora e inquietante de superioridad. Esa renuncia, esa negación del pasado, ¿co-

rresponde realmente a una ruptura histórica total e irremediable? ¿Murió la civilización india y lo que acaso resta de ella son fósiles condenados hace ya cinco siglos a desaparecer porque no tienen ni presente ni futuro posible? Es indispensable repensar la respuesta a estas preguntas, porque de ella dependen muchas otras preguntas y respuestas urgentes sobre el México de hoy y el que deseamos construir.

La forja de una civilización

El nuestro, como los territorios de casi todos los países del mundo, han visto transitar, surgir y desaparecer en él, a lo largo de milenios, una gran cantidad de sociedades particulares que podemos llamar, en términos genéricos, *pueblos.* Pero, a diferencia de lo que ocurrió en otras partes, aquí hay una continuidad cultural que hizo posible el surgimiento y desarrollo de una civilización propia.

Según la información disponible, hace por lo menos 30 mil años que el hombre habita en las tierras que hoy son México. Los primeros grupos se ocupaban en la cacería y la recolección de productos silvestres. Unos parecen haberse dedicado a cazar las grandes especies de la fauna desaparecida, como el mamut, el mastodonte, el camello y el caballo, en tanto que otros, probablemente por las condiciones del medio en el que se movían, cazaban o pescaban especies menores y dependían más de la recolección. La gran fauna desapareció del territorio mexicano aproximadamente 7 mil años antes de nuestra era, tal vez debido a cambios climáticos que le impidie-

ron sobrevivir. De aquellas bandas se han encontrado restos fósiles, utensilios de piedra y algunas armas directamente asociadas con esqueletos de los grandes animales que mataban. Eran grupos nómadas que requerían de un territorio muy amplio para asegurar la subsistencia y vivían en cuevas y abrigos temporales que abandonaban a poco tiempo de ocuparlos.

La reducción de la faupa y la mayor dependencia de la recolección influyeron seguramente en el inicio de un proceso fundamental: la domesticación y el posterior cultivo de las plantas. La civilización mesoamericana surge como resultado de la invención de la agricultura. Éste fue un proceso largo, no una transformación instantánea. La agricultura se inicia en las cuencas y los valles semiáridos del centro de México entre 7500 y 5000 años antes de nuestra era. En ese periodo comienzan a domesticarse el frijol, la calabaza, el huautli o alegría, el chile, el miltomate, el guaje, el aguacate y, por supuesto, el maíz. El cultivo del maíz constituye el logro fundamental y queda ligado de manera indisoluble a la civilización mesoamericana. Su domesticación produjo el máximo cambio morfológico ocurrido en cualquier planta cultivada; su adaptación permitió su cultivo en una gama de climas y altitudes que es la más amplia en comparación con todas las demás plantas cultivadas de importancia. Debe recordarse que el maíz sólo sobrevive por la intervención del hombre, ya que la mazorca no dispone de ningún mecanismo para dispersar las semillas de manera natural: es, de hecho, una criatura del hombre. Del hombre mesoamericano. Y éste, a su vez, es el hombre de maíz, como lo relata poéticamente el *Pop Wuj,* «Libro de los Acontecimientos» de los mayas kichés:

> así fue como hallaron el alimento y fue lo que emplearon para el cuerpo de la gente construida, de la gente formada; la sangre fue líquida, la sangre de la gente, maíz empleó el Creado, el Varón Creado (...) Luego tomaron en cuenta la construcción y formación de nuestra primera madre y padre, era de maíz amarillo y blanco el cuerpo, de alimento eran las piernas y brazos de la gente, de nuestros primeros padres; eran cuatro gentes construidas, de sólo alimento eran sus cuerpos. (Versión de Adrián I. Chávez.)

El maíz, y la propia agricultura, no adquirieron de inmediato la importancia que les estaba destinada. Sus inventores continuaron practicando la recolección y la cacería como actividades principales y usaban los productos cultivados de manera complementaria, aunque en proporción creciente. Hacia el año 3000 antes de nuestra era, los habitantes de las pequeñas aldeas que se han descubierto cerca de Tehuacán sólo obtenían el 20% de sus alimentos de las plantas cultivadas, en tanto que el 50% provenía de la recolección y el resto era producto de la caza. Sin embargo, llevaban ya una vida sedentaria, habían aumentado la variedad de cultivos e incluso criaban perros para su alimentación. Entre los años 2000 y 1500 antes de nuestra era, culmina el proceso de sedentarización y los productos cultivados representan ya la mitad de la dieta. Se ha explicado este cambio por el hecho de que el rendimiento del maíz debió alcanzar la cantidad de 200 a 250 kg por hectárea, lo que ya lo hacía más redituable que la recolección. Surgen entonces las aldeas permanentes donde, además, se fabrica cerámica inventada hacia el año 2300. Puede decirse que en ese momento (1500 antes de nuestra era) da comienzo la civilización mesoamericana. Por entonces se inicia en las tierras cálidas del sur de Veracruz la cultura olmeca, considerada la cultura madre de la civilización mesoamericana.

No es este el lugar para presentar un panorama, aunque fuera muy esquemático, del desarrollo de esta civilización desde sus orígenes hasta los albores del siglo XVI. Es un proceso complejo y diversificado cuyo conocimiento se enriquece constantemente con nuevos hallazgos arqueológicos e históricos. Baste señalar que los especialistas han establecido ciertos periodos cronológicos que coinciden, en sus trazos más generales, en las distintas regiones mesoamericanas. Así, se conoce un periodo preclásico o formativo que abarca del año 2000 antes de nuestra era al año 2000 d. C., aproximadamente. Entre 800 y 200 a. C., ocurre el auge de la cultura olmeca, surgen probablemente las primeras inscripciones, se establece el calendario que perfeccionarán más adelante los diversos pueblos mesoamericanos y se tallan esculturas monumentales que hoy nos asombran por la calidad técnica de su factura y por su armonía plástica.

La influencia de la cultura madre se hace evidente por diversos rumbos. En el norte de Veracruz se desarrolla la cultura llamada Remojadas, cuya tradición la continuarán más tarde los totonacas; en Oaxaca da comienzo la cultura zapoteca y en la península de Yucatán, al parecer como resultado también de la influencia olmeca, se sientan las bases iniciales de lo que será la cultura maya, cuyo perfil inconfundible quedará definido al finalizar este periodo. En los valles centrales, durante la misma época, se desarrolla en ciertos sitios una agricultura intensiva que hace uso de terrazas artificiales, canales, represas y chinampas, posibles gracias al surgimiento de una forma de organización social que los arqueólogos han denominado señoríos teocráticos. Al finalizar el preclásico están sentadas las bases de la civilización mesoamerica-

na, cuyas principales culturas cristalizarán a partir de ese momento.

Al iniciarse el periodo clásico, hacia el año 200 de nuestra era, se inicia también la cultura teotihuacana, que se expandió ampliamente durante los cinco siglos siguientes y cuya influencia posterior continúa hasta la llegada de los españoles. Teotihuacan, en el momento de su esplendor, era quizás la ciudad más poblada del mundo, gracias a la agricultura intensiva que se practicaba en los valles centrales del altiplano y a los tributos que recibía de pueblos sometidos a su hegemonía. Desde entonces, los valles centrales adquirieron la importancia que han mantenido hasta la fecha como eje político y económico de un vasto territorio que en algunas épocas rebasaba las actuales fronteras de México.

El poder de los valles centrales como punto de articulación descansaba inicialmente en el aprovechamiento óptimo de las características del medio natural, mediante el uso de tecnologías agrícolas mesoamericanas y el desarrollo de formas de organización social que permitían el control de una población numerosa y dispersa. Sin instrumentos de metal, sin arado, sin usar la rueda ni disponer de animales de tiro, se practicó una agricultura intensiva de alto rendimiento con el empleo de mano de obra relativamente reducida. Se aprovecharon los lagos de la cuenca de México para construir chinampas cuyo cultivo es de muy alta productividad; se hicieron grandes obras para impedir el paso de agua salada a los mantos de agua dulce; los propios lagos sirvieron como vías de comunicación que permitían el transporte fácil de personas y mercaderías entre muchas localidades ubicadas en la cuenca. En las laderas de las montañas que circundan el valle se acondicionaron los terrenos

mediante terrazas y se construyeron canales para aprovechar mejor el agua. Por su posición geográfica, los valles centrales tuvieron la posibilidad de ser el punto de convergencia de productos que provenían de zonas climáticas muy distintas y no necesariamente muy distantes: paulatinamente se articularon nichos ecológicos diversos a través del intercambio comercial, algunas veces impuesto por la fuerza militar y el poder político correspondiente. Esa relación permanente hizo posible que una de las tradiciones culturales más importantes de la civilización mesoamericana, la del centro de México, se nutriera siempre de influencias muy diversas, incluso las que provenían de más allá de los límites septentrionales del área mesoamericana, a través del contacto con los grupos recolectores y cazadores de Aridamérica que frecuentemente penetraban hacia el sur, ora en forma pacífica, ora beligerante.

Pero no sólo el centro de México se desarrolló culturalmente aprovechando un intenso contacto con otras regiones mesoamericanas; de hecho, todas las culturas del área mantuvieron relación entre sí, directa o indirectamente. La diáspora tolteca que ocurrió a fines del siglo x de nuestra era influyó de manera notable en sitios muy distantes de las grandes ciudades de Tula, Teotihuacan o Cholula y produjo cambios trascendentes, por ejemplo, en el área maya, desde Chiapas hasta Honduras y Yucatán. Las culturas locales de pueblos que se situaban en la periferia de los centros de mayor desarrollo presentaban características que pueden relacionarse con rasgos culturales específicos de uno y otro de sus vecinos mayores; tal sucede en el caso de los itzáes que ocupan Chichén hacia el año 918 y que son chontales que provienen de las costas de Tabasco y poseen una cultura origi-

nal en la que son visibles las influencias mayas y también las toltecas. El lento avance cultural de los primeros milenios se acelera a partir del momento en que la agricultura se convierte en la principal base económica y da origen a formas de vida colectiva que, dentro de la diversidad de sus rasgos peculiares, mantienen elementos comunes de civilización. El contacto intenso y prolongado entre las culturas con perfil propio que van surgiendo históricamente y entre los pueblos que las crean y desarrollan, que constituyen ya pueblos diferenciados, autónomos en algún momento, hizo posible que se consolidara la unidad de la civilización mesoamericana. Ese origen común es reconocido en muchos mitos y tradiciones de diversos pueblos; un fragmento del *Pop Wuj* sirve de ejemplo:

> ¿Dónde quedó nuestra lengua? ¿Qué nos ha sucedido? Nos hemos perdido. ¿Dónde nos habrían engañado? Era una nuestra lengua cuando venimos de Tulan, sólo una era nuestra subsistencia, nuestro origen; no es bueno lo que nos ha sucedido —dijeron entonces las tribus bajo los árboles, bajo los bejucos.

La definición de Mesoamérica como un región cultural con límites y características precisas fue propuesta inicialmente por Paul Kirchhoff a partir de la distribución de un centenar de elementos culturales de muy diversa naturaleza, algunos de los cuales, aproximadamente la mitad, estaban presentes exclusivamente en Mesoamérica (es decir, en una zona que abarca aproximadamente, al norte, desde el río Pánuco al Sinaloa pasando por el Lerma y, al sur, desde la desembocadura del Motagua hasta el Golfo de Nicoya, pasando por el lago de Nicaragua), en tanto que otros aparecían también en otra o algunas otras de las áreas culturales que se reconocen en América. El estudio fundador de Kirchhoff se refería a la situación en el momento de la invasión euro-

pea y el propio autor prevé que investigaciones posteriores mostrarán variación de las fronteras mesoamericanas, especialmente en el norte, en diversas épocas del largo proceso de su desarrollo. Por supuesto, la simple presencia o ausencia de rasgos culturales tan disímiles y de significación tan diversa como «cultivo de maíz», «uso de pelo de conejo para decorar tejidos», «mercados especializados», «escritura jeroglífica», «chinampas» y «13 como número ritual», a todas luces es insuficiente para caracterizar una civilización. Kirchhoff lo señala así y aporta otros datos y reflexiones entre los que destaca una conclusión importante que descansa en la información lingüística: la existencia de lenguas mesoamericanas cuya distribución indica, por una parte, una presencia muy antigua en este territorio y, por otra, un contacto y una relación constante entre los pueblos que hablaban esas lenguas dentro de los limites de la región. «Todo esto demuestra —señala Kirchhoff— la realidad de Mesoamérica como un región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto a otras tribus del continente.»

Hay, efectivamente, una relación de continuidad entre la invención del cultivo del maíz por las bandas recolectoras y cazadoras que vivían en las cuevas de Tehuacán hace 7000 años y el florecimiento de Teotihuacan a principios del siglo VII de nuestra era, igual que existe esa relación innegable entre la cultura teotihuacana y el desarrollo de las diversas culturas mesoamericanas hasta la invasión europea, independientemente de que los pueblos portadores de esas culturas hablen lenguas distintas y se identifiquen con nombres diferentes. La civi-

lización mesoamericana no es producto de la intrusión de elementos culturales foráneos, ajenos a la región, sino del desarrollo acumulado de experiencias locales, propias. Esto plantea una cuestión que surgirá intermitentemente a lo largo de esta obra: la adecuación básica de las culturas indias a las condiciones concretas en que existen los pueblos que las portan —lo que explica su diversidad— y, al mismo tiempo, la unidad que manifiestan más allá de sus particularidades y que se explica por su pertenencia a un mismo horizonte de civilización.

Otro hecho que conviene destacar es que prácticamente todo el territorio habitable estuvo habitado en algún momento del periodo precolonial. Esto significa que la civilización mesoamericana se nutre de experiencias que son resultado de enfrentar una gama variadísima de situaciones, tanto por la diversidad de los nichos ecológicos en que se dieron los desarrollos culturales locales, como por las características cambiantes de los pueblos que en muchos casos ocuparon sucesivamente esos nichos. Es sólo a partir de la invasión europea y la instauración del régimen colonial cuando el país se convierte en tierra ignota cuyos secretos y apariencias deben «descubrirse». La mirada del colonizador ignora la ancestral mirada profunda del indio para ver y entender esta tierra, como ignora su experiencia y su memoria.

El contacto histórico incluye también a los pueblos que ocupaban territorios al norte de la frontera mesoamericana, en la llamada Aridamérica. Fue una frontera inestable, fluctuante; y aunque aquellos pueblos no eran de estirpe cultural mesoamericana, su relación con la civilización del sur fue constante y no en todos los casos violenta: de hecho, algunos pueblos mesoamericanos eran en su origen recolectores y cazadores del norte que

migraron y se asimilaron a la cultura agrícola y urbana de Mesoamérica. Se ha sostenido que Huitzilopochtli, el dios tutelar de los aztecas, presenta características que lo particularizan en el panteón mesoamericano precisamente porque surge en aquel pequeño grupo nómada norteño que, tras largo peregrinar, se asentó por fin en Tenochtitlan y se convirtió en el pueblo del sol. De tal manera que la distinción entre Mesoamérica y los pueblos que habitaban al norte, aunque es real y es útil para comprender la situación global del México precolonial, no debe entenderse como una barrera que aislara dos mundos radicalmente diferentes, sino como un límite variable de la zona tropical en la que las condiciones climáticas, ante todo la magnitud de la precipitación pluvial, permitían una vida dependiente de la agricultura, a partir de la tecnología disponible. Esto, naturalmente, implica diferencias en muchos órdenes de la cultura; pero no entraña aislamiento ni falta de relación cultural: la experiencia de los cazadores y recolectores del norte, no es ajena a la civilización mesoamericana.

La conformación actual de México (su diferenciación regional; los contrastes entre norte y sur, altiplano y costas; la preeminencia de los altos valles centrales) si bien descansa en una diversidad geográfica de rotunda presencia, es ante todo el resultado de una historia cultural milenaria, cuya huella profunda no ha sido borrada por los cambios de los últimos 500 años. Ellos no niegan la trascendencia de esos cambios; solamente destaca el hecho de que las transformaciones ocurridas no son exclusivamente resultado de los procesos desencadenados a partir de la invasión europea, como si tales procesos se implantaran en un vacío cultural, sino que siempre son producto de la acción de esas fuerzas nuevas so-

bre conjuntos humanos que poseen una herencia cultural elaborada durante muchos siglos en esos mismos sitios, lo que les permite reaccionar a su vez en distintas formas.

Lo que importa subrayar es el hecho de que la milenaria presencia del hombre en el actual territorio mexicano *produjo una civilización.* Esto tiene implicaciones de profunda importancia. Por una parte, indica que las diversas culturas que existieron en el pasado precolonial y las que, transformadas, existen hoy como continuación de aquéllas, tienen un origen común, son resultado de un proceso civilizatorio único, lo que les otorga unidad básica más allá de cualesquiera diferencias y particularidades. Por otra parte, al hablar de civilización se está haciendo referencia a un nivel de desarrollo cultural (en el sentido más amplio e inclusivo del termino) lo suficientemente alto y complejo como para servir de base común y orientación fundamental a los proyectos históricos de todos los pueblos que comparten esa civilización. No se trata, entonces, de un simple agregado, más o menos abundante, de rasgos culturales aislados, sino de un plan general de vida que le da trascendencia y sentido a los actos del hombre, que ubica a éste de una cierta manera en relación con la naturaleza y el universo, que le da coherencia a sus propósitos y a sus valores, que le permite cambiar incesantemente según los avatares de la historia sin desvirtuar el sentido profundo de su civilización, pero sí actualizándola. Es como un marco mayor, más estable, más permanente, aunque de ninguna manera inmutable, en el que se encuadran diversas culturas y, diversas historias se hacen comprensibles. Eso, nada menos: una civilización, es lo que crearon y nos legaron

cientos de generaciones sucesivas que trabajaron, pensaron y soñaron aquí durante milenios.

Los testimonios de ese largo proceso civilizatorio nos rodean por todos los rumbos: siempre tenemos frente a nosotros un vestigio material, una manera de sentir y de hacer ciertas cosas, un nombre, un alimento, un rostro, que nos reiteran la continuidad dinámica de lo que aquí se ha creado a lo largo de muchos siglos. No son objetos, seres ni hechos mudos: persistimos tercamente en no escucharlos.

La naturaleza humanizada

Apenas hay paisaje virgen en México. Siempre se encuentran los rastros del quehacer humano, del antiguo transitar del hombre por estas tierras. Millares de viejos sitios de habitación abandonados, desde las imponentes ruinas de las grandes ciudades hasta los vestigios más discretos de pequeñas aldeas bajo montículos que parecen naturales. Muchos poblados mexicanos de hoy, han sido habitados continuamente desde siglos antes de la invasión europea. Hay antiguos canales en desuso; hay todavía chinampas, unas en producción y otras convertidas en atractivo turístico; en las zonas montañosas del centro y sur del país, al amanecer o cuando cae la tarde, puede verse el trazo de las terrazas que permitían cultivar laderas muy empinadas; sin demasiado esfuerzo se pueden recorrer grandes tramos de los caminos por los que anduvieron los mayas hace mil años. Hay obras hidráulicas de magnitud sorprendente, como el sistema de irrigación de Tezcutzingo, cercano a Texcoco; cientos de

cuevas y manantiales conservan evidencias de ritos ancestrales, algunos de los cuales todavía se practican regularmente; tepalcates, navajas de obsidiana, fragmentos de figuras de piedra o barro, dispersos por todos los rincones del país, atestiguan la relación del hombre con esta naturaleza desde un pasado remoto. Ese hacer incesante ha cambiado nuestro paisaje, a veces en forma espectacular, más comúnmente de manera sutil, lenta pero constante.

La transformación de la naturaleza incluye la creación de espacios adaptados para el desarrollo de la vida humana. En gran parte de las tierras cultivadas se eliminó la vegetación original hace más de mil años; y, pacientemente, generación tras generación, los agricultores han contribuido a suavizar el perfil del terreno para facilitar las faenas del cultivo. Las esbeltas cañas de maíz invadieron pacíficamente el paisaje, desde las costas hasta alturas de más de 3 mil metros sobre el nivel del mar. Y esta es una planta inventada por el hombre en estas tierras. El maíz ordena desde hace muchos siglos gran parte del territorio mexicano. Una observación mínimamente alerta permite constatar la adecuación recíproca del maíz al hombre y del hombre al maíz en cualquier comunidad campesina de estirpe mesoamericana: la distribución de las casas, por ejemplo, concentradas en muchos casos en pequeños pueblos donde los predios contiguos se alinean en calles rectas o veredas serpenteantes, en tanto que en otros sitios se dispersan aisladas entre los campos de labor, indica formas diferentes de asentamiento humano que se entienden precisamente en función de los requerimientos locales del cultivo del maíz, por la conformación y el relieve del terreno, el clima y la forma de aprovechar el agua. Las casas mismas,

en la distribución interna de los espacios, revelan la importancia central del maíz: siempre habrá un sitio para almacenar las mazorcas, y su forma y la manera de construirlo varían de región a región, adecuándose a los materiales disponibles, a las exigencias del clima, a las variedades de la fauna nociva; habrá, también, un espacio para desgranar el maíz, que es una tarea cotidiana que involucra a todos los miembros de la familia y da ocasión para intensificar las relaciones domésticas; habrá, ocupando un sitio principal del hogar, el fogón y el metate para elaborar las tortillas, el alimento base, imprescindible: ahí pasan mucho tiempo las mujeres desde antes de que despunte el alba y ahí se reúne la familia para comer, charlar, discutir los trabajos y los días. Todo el espacio, desde las grandes líneas que determinaron la ocupación del territorio en las formas que siguen caracterizando a las diversas regiones del país, hasta los detalles interiores de las casas habitación, tiene, en última instancia, una relación determinante con el maíz que se ha forjado durante siglos y milenios.

Junto y en torno al maíz, la civilización mesoamericana domesticó e inició el cultivo de muchas otras plantas útiles. En la milpa se sigue intercalando frijol, calabaza, chile y otros productos que forman parte de la dieta regular. El maguey es característico del paisaje de las tierras altas, donde sirve para marcar linderos y detener la erosión en las laderas, además de sus múltiples usos y formas de aprovechamiento que llevaron al padre Acosta a llamarlo «el árbol de las maravillas, innumerables casi son los usos de esta planta». El nopal lo acompaña con frecuencia, acentuando la dureza del horizonte. Por todos los rumbos del país persiste el cultivo de plantas cuya antigüedad al servicio del hombre puede cumplir

ya varios miles de años en este territorio: la lista es impresionante y abarca desde productos cuyo consumo se ha generalizado en muchas partes del mundo, tales como el jitomate, el cacao, el tabaco, el aguacate y el algodón, hasta plantas que tuvieron gran importancia pero cuyo cultivo y uso han decaído y se refugian hoy en pequeños resquicios del territorio, como la alegría. Ya se recorran las tierras húmedas del trópico, los valles del altiplano, las tierras semidesérticas del norte, o la planicie caliza de la península de Yucatán, en todas partes se encontrará una vegetación largamente transformada por la mano y la inteligencia del hombre, un paisaje muchas veces inventado. Aun en lo recóndito de las selvas y los bosques, la distribución y la densidad relativa de ciertas especies obedece a la intención humana que, sin cultivarlas, ha protegido a algunas cuyo aprovechamiento conoce desde siglos.

También la fauna ha sufrido cambios para adecuarse a la presencia del hombre. En su reino se dio la domesticación de algunas especies cuya sobrevivencia depende ya de la compañía humana: los guajolotes y algunas razas caninas. Muchos otros animales vinieron con los europeos y fueron fácilmente incorporados a la vida rural porque la civilización mesoamericana disponía del espacio cultural para hacerlos suyos. Hay maneras de ahuyentar, de cazar, de atraer a los animales silvestres que, practicadas incesantemente durante siglos, han afectado su distribución natural y han alterado la magnitud de sus poblaciones.

El aprovechamiento de ciertos productos minerales, como la sal, la arcilla, las canteras y las minas de arena, es un proceso milenario que también ha contribuido a humanizar el paisaje mexicano: lo ha transformado y lo

ha hecho más adecuado para la vida de los hombres. Muchos asentamientos humanos y muchas rutas que todavía se usan, tuvieron su origen en la necesidad de obtener sal para su consumo en regiones donde no la había. Hace ya varias décadas, Miguel Othón de Mendizábal llamó la atención sobre la gran importancia del comercio de la sal en la época precolonial.

El entorno natural del México de hoy, los paisajes que todos guardamos en la memoria como parte insoslayable de nuestras vivencias, la vegetación que de tan familiar pasa a menudo inadvertida, el relieve, la forma de ocupación del territorio, en fin; las muy diversas maneras en que los pueblos de México se relacionan con la naturaleza, la aprovechan y la transforman cotidianamente, son rasgos que en su gran mayoría han resultado de una interrelación muchas veces milenaria de los hombres con la naturaleza. En esa interrelación ha habido cambios, que parecen acelerarse en los tiempos modernos; pero hay también la continuidad profunda que nos hace parte de un proceso civilizatorio que se ha desarrollado aquí, en esta tierra, con esta naturaleza. No se trata simplemente de que ocupemos hoy el mismo territorio en el que antiguamente floreció una civilización original. La relación con la naturaleza y todo lo que implica, se presenta en la actualidad como un problema central de cuya adecuada solución depende, en gran medida, el futuro de México; las múltiples formas en que los mexicanos recurrimos a elementos de la civilización mesoamericana para establecer una relación armónica y benéfica con la naturaleza que nos rodea, revelan algo mucho más complejo y rico que lo que aparenta a primera vista: no es la simple «supervivencia» de tecnologías aisladas, obsoletas que existen solamente por causa —o como

causa— del atraso; y no es así, porque la persistencia de esas tecnologías está vinculada a un acervo de conocimientos que son resultado de experiencias acumuladas y sistematizadas durante siglos, y que son consistentes con maneras propias de ver el mundo y entender la naturaleza, con esquemas de valores profundamente arraigados, con formas particulares de organización social y con el universo correspondiente de la vida cotidiana. Es decir: son parte de una cultura viva.

Nombrar: crear

Los mexicanos que no dominamos alguna lengua indígena hemos perdido la posibilidad de entender mucho del sentido de nuestro paisaje: memorizamos nombres de cerros, de ríos, de pueblos y de árboles, de cuevas y accidentes geográficos, pero no captamos el mensaje de esos nombres. Aquí, toda la geografía tiene nombre. Los toponímicos en lenguas indias han sido adoptados como denominación oficial en una buena proporción, pese a la insistencia de la corona española y el México republicano en introducir nuevos nombres que aseguraran la memoria eterna de los símbolos del momento: santos y vírgenes, terruños ultramarinos, próceres de diverso cuño. Muchos nombres fueron grotescamente deformados en los primeros intentos por pronunciar las lenguas aborígenes: Churubusco por Huitzilopochco, Cuernavaca por Cuauhnáhuac. Los nombres originales de muchísimas localidades pasaron al rango de apellidos de santos por efecto de la política de evangelización. El México republicano, más radical aunque menos extenso en su

acción enfilada a modificar la nomenclatura, sustituyó por completo algunos nombres, ya que los próceres, a diferencia de los santos, tienen su propio apellido. Pese al empeño, viejo de cinco siglos, en cambiar los nombres de nuestra geografía, éstos siguen aquí, como una terca reserva de conocimientos y testimonios que sólo estarán al alcance de la mayoría de los mexicanos cuando cambie sustancialmente nuestra relación con las lenguas indígenas.

En el fondo de esta cuestión está el hecho de que nombrar es conocer, es crear. Lo que tiene nombre tiene significado o, si se prefiere, lo que significa algo tiene necesariamente un nombre. En el caso de los toponímicos, su riqueza demuestra el conocimiento que se tiene de esta geografía: muchos son puntualmente descriptivos del sitio que nombran y otros se refieren a la abundancia de ciertos elementos naturales que caracterizan al lugar nombrado. Pero nuestra geografía también es historia y los toponímicos dan cuenta de ella: pueden señalar lo que ahí se hace o lo que sucedió en términos del acontecer humano. Es frecuente que hasta los predios, las huertas y los campos de labor tengan un nombre propio, que a veces designa algún rasgo peculiar del terreno y otras señala su destino o su pertenencia. En algunas regiones del país se superponen toponímicos en dos y más lenguas indígenas: esto indica ocupaciones sucesivas por pueblos de idiomas diferentes, o es resultado del dominio de un grupo por otro de lengua distinta, que es un caso frecuente en zonas de expansión nahua. En estas situaciones, sin embargo, cuando la población local conserva su idioma original emplea su propia nomenclatura y no la impuesta, sea cual sea el origen de ésta.

En el habla común de los mexicanos, aun de quienes sólo hablan español, existe una gran cantidad de vocablos de procedencia india. Muchas de estas palabras son de uso generalizado y han sido adoptadas en otras lenguas, además del español, porque designan productos originalmente mexicanos. Pero el fenómeno es más interesante en el español local de muchas regiones, donde se emplean palabras indias para nombrar cosas que tienen nombres comunes en español.

La existencia de esta vasta terminología que da nombre y significado a la naturaleza que nos rodea y la revela y hace comprensible en el contexto semántico de docenas de lenguas aborígenes, es una prueba contundente de la ancestral apropiación de esa naturaleza por parte de los pueblos que han creado y mantenido la civilización mexicana profunda. El estudio a fondo de esos vocabularios, apenas ensayado hasta ahora, aportará una información de singular importancia sobre los diversos principios y códigos que el hombre mesoamericano ha empleado para clasificar y entender el mundo natural en el que se ubica y del que forma parte. Con las investigaciones publicadas ya es posible columbrar la riqueza del conocimiento que da sentido a esos nombres. Una comparación de los términos que designan las diversas partes de la planta del maíz, sus variantes y sus etapas de desarrollo, ha mostrado que las lenguas indígenas usadas en el estudio poseen una terminología más rica que el español, lo que denota una clasificación más detallada, que descansa en un conocimiento más preciso de las características botánicas del maíz. Por otra parte, las terminologías botánicas que han sido estudiadas en algunas lenguas mesoamericanas permiten una primera aproximación seria al conocimiento de los principios en

que descansa la clasificación; estos principios, junto con los que poco a poco se van encontrando en los vocabularios que se refieren al cuerpo humano y sus enfermedades, al reino animal, a los suelos y a la bóveda celeste, darán cuenta de la forma en que se entiende el universo dentro de la civilización mesoamericana, lo que a su vez permitirá comprender mejor la manera específica en que se propone la relación del hombre con la naturaleza.

Es importante recalcar el hecho de que no se trata de nomenclaturas muertas cuyos vestigios han perdido sentido y coherencia. Por el contrario, en tanto corresponden a idiomas vivos, conservan su significado cabal dentro del campo semántico que les dio origen y, en consecuencia, mantienen su capacidad como sistemas lingüísticos que expresan y condensan los conocimientos de la civilización mesoamericana. La continuidad secular de los nombres de las cosas resulta, así, un recurso para encauzar las transformaciones inevitables del propio lenguaje, que son respuesta al cambio incesante de la realidad. Los nombres son como sólidos puntos de referencia que impiden que los cambios lingüísticos produzcan un rompimiento de los esquemas básicos de pensamiento con los que ha sido posible comprender el mundo y ubicarse en él.

El rostro negado

Si la naturaleza, su transformación y sus nombres, atestiguan a cada paso la presencia insoslayabale de una civilización milenaria, ¿qué decir de los hombres y sus rostros? Una aclaración de principio: la continuidad ge-

nética y el hecho de que la inmensa mayoría de los mexicanos poseamos rasgos somáticos que gritan nuestra ascendencia india, no prueban por sí mismos la continuidad de la civilización mesoamericana. La cultura no se hereda como el color de la piel o la forma de la nariz: son procesos de orden diferente, social el primero y biológico el segundo. Pero tampoco son fenómenos inconexos. Si se observa con objetividad la presencia de ciertos rasgos somáticos entre la población mexicana, por ejemplo, el color de la piel, es inevitable advertir que no se distribuyen de manera homogénea, sino que la piel más clara se encuentra con mayor frecuencia en algunos grupos sociales que en el resto de la población. Los procesos de reproducción biológica que han dado lugar a esta peculiar distribución de rasgos obedecen, en ultima instancia, a determinantes sociales y culturales que forman parte de nuestra historia, incluso hasta el momento presente. Vale la pena explorar algunos problemas al respecto.

Es común afirmar que México es un país mestizo, tanto en lo biológico como en lo cultural. Desde el punto de vista somático, el mestizaje se advierte, en efecto, en amplios sectores de la población, aunque la intensidad sea variable y predomine en muchos grupos la presencia de rasgos indígenas. Esto puede atribuirse, en primera instancia, a la magnitud inicial de la población india, muy superior a los contingentes europeos, africanos y de otras procedencias que han tomado parte en el mestizaje. Cabe recordar que se ha estimado una población de 25 millones en el territorio de México en el momento de la invasión europea; y aunque esa cifra descendió brutalmente durante las primeras décadas del régimen colonial, al grado de que el país volvió a tener 25 millones

de habitantes sólo en el presente siglo, es evidente que el aporte genético indio constituye el elemento fundamental en la conformación somática de la población mexicana. Más allá de esta realidad innegable, la predominancia de rasgos indios en las capas mayoritarias de la población y su presencia mucho más restringida en ciertos grupos de las clases dominantes indica que el mestizaje no ha ocurrido de manera uniforme y que estamos lejos de ser la democracia racial que con frecuencia se pregona. Esas diferencias resultan de un hecho histórico que marca lo más profundo de nuestra realidad desde hace casi cinco siglos: la instauración de una sociedad colonial, de cuya naturaleza formaba parte necesaria la diferenciación entre los pueblos sometidos y la sociedad dominante. Esta distinción era imprescindible y abarcaba también el contraste racial, porque el orden colonial descansa ideológicamente en la afirmación de la superioridad de la sociedad dominante en todos los términos de comparación con los pueblos colonizados, incluyendo desde luego la superioridad de raza.

El mestizaje biológico ocurre, en mayor o menor grado, en todas las sociedades coloniales; pero se le niega reconocimiento social o bien, cuando se admite, asigna al mestizo una posición subordinada en la estratificación social. En las sociedades esclavistas el hijo de una esclava será esclavo, sea cual fuere su color y cualquiera otra evidencia de mestizaje. En algunas situaciones contemporáneas se pretende cuantificar el porcentaje de sangre aborigen para determinar social y jurídicamente la condición de indio de un individuo, como ocurre en los Estados Unidos. El régimen colonial de la Nueva España impuso formalmente la distinción de castas, basada en el peso relativo de los componentes indio, negro y

español, y asignó un rango diferente a cada casta, con sus correspondientes derechos, obligaciones y prohibiciones. De cualquier forma, la mayor o menor amplitud del mestizaje biológico no implicó en ningún momento que la sociedad colonizadora renunciara a la afirmación ideológica de su superioridad racial ni que dejara de marcar enfáticamente las diferencias somáticas que la distinguían del abigarrado conjunto de pueblos dominados. Esta escisión colonial, en lo biológico y en lo cultural, se mantuvo como un problema candente a lo largo del siglo XIX y continúa presente, como se verá con mayor detalle más adelante.

Lo que interesa señalar aquí son las implicaciones que tiene el desigual mestizaje que presentan amplias capas de la población, la preponderancia absoluta de rasgos indios en muchos grupos y su ausencia, o su presencia muy débil, en otros. El rostro indio de la gran mayoría indica la existencia, a lo largo de cinco siglos, de formas de organización social que hicieron posible la herencia predominante de esos rasgos; tales formas de organización permitieron también la continuidad cultural. Esto fue resultado de la segregación colonial que estableció espacios sociales definidos para la reproducción biológica de la población india e, inevitablemente, para el mantenimiento correspondiente de ciertos ámbitos de su cultura propia. Esta continuidad ha ocurrido en el marco de la dominación colonial, con todas las consecuencias del caso: un mestizaje biológico que con frecuencia fue producto de la violencia y una permanencia cultural que ha debido esquivar o enfrentar de diversas maneras las más variadas formas de opresión, imposición y negación.

En esta perspectiva, la condición mestiza de México admite interpretaciones menos simplistas y evasoras que lo que se propone en la tesis de la «democracia racial». Una primera cuestión se refiere a los mestizos. Aquí sólo adelanto algunas ideas al respecto, que se desarrollarán en otras secciones. Una gran parte de la población mestiza mexicana, que hoy compone el grueso de la población no india, campesina y urbana, difícilmente se distingue, por su apariencia física, de los miembros de cualquier comunidad que reconocemos indiscutiblemente como india: desde el punto de vista genético, unos y otros son producto de un mestizaje en el que predominan los rasgos de origen mesoamericano. Las diferencias sociales entre «indios» y «mestizos» no obedecen, en consecuencia, a una historia radicalmente distinta de mestizaje. El problema puede verse mejor en otros términos: los mestizos forman el contingente de los indios desindianizados. La desindianizacion es un proceso diferente al mestizaje: este último es un fenómeno biológico y el empleo del término para referirse a situaciones de otra naturaleza, el «mestizaje cultural», por ejemplo, lleva el riesgo de introducir una visión equivocada e improcedente para entender procesos no biológicos, como los que ocurren en las culturas de grupos diferentes que entran en contacto en un contexto de dominación colonial.

La desindianización, en cambio, es un proceso histórico a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esa identidad, con todos los cambios consecuentes en su organización social y su cultura. La desindianización no es resultado del mestizaje biológico, sino de la acción de

fuerzas etnocidas que terminan por impedir la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciada. Muchos rasgos culturales pueden continuar presentes en una colectividad desindianizada: de hecho, si se observa en detalle el repertorio cultural, la forma de vida, de una comunidad campesina «mestiza» tradicional, y se compara con lo que ocurre en una comunidad india, es fácil advertir que las similitudes son mayores que las diferencias, en aspectos tan importantes como la vivienda, la alimentación, la agricultura milpera, las prácticas medicas y muchos otros campos de la vida social. Aun en el lenguaje se podrá hallar la huella del pasado indio, ya que el español local de la comunidad «mestiza» frecuentemente incluirá una gran cantidad de palabras del idioma mesoamericano original. ¿Cuál es entonces la diferencia?, ¿en qué descansa el hecho de que unos sean indios y otros ya no lo sean? A reserva de proponer una respuesta más detallada, baste por ahora señalar que el proceso de desindianización iniciado hace casi cinco siglos ha logrado, mediante mecanismos casi siempre compulsivos, que grandes capas de la población mesoamericana renuncien a identificarse como integrantes de una colectividad india delimitada, que se considera a sí misma heredera de un patrimonio cultural especifico y asume el derecho exclusivo de tomar decisiones en relación con todos los componentes de ese acervo cultural (recursos naturales, formas de organización social, conocimientos, sistemas simbólicos, motivaciones, etc.). Ésa es la culminación del proceso de desindianización que, como se anotó, no implica necesariamente la interrupción de una tradición cultural, aunque sí restringe los ámbitos en que es posible la continuidad y dificulta el desarrollo de la cultura propia.

Queda por mencionar el problema de la correlación entre rasgos somáticos de filiación europea y grupos social y económicamente privilegiados. Por supuesto, queda eliminada cualquier explicación que involucre nociones de superioridad e inferioridad «natural» entre grupos con características somáticas diferentes, es decir, entre grupos raciales: la historia ha tenido a su cargo descartar esas ideas, a veces en forma sangrienta y dolorosa. La propia historia nos auxilia para encontrar el hilo de la madeja: es otra vez el momento colonial que organiza la sociedad a partir de una división jerárquica en la que ciertos rasgos somáticos se usan socialmente para ubicar, en principio, a los grupos y a los individuos. Las viejas estructuras de dominación y sus ideologías respectivas continúan vigentes en muchos ámbitos de nuestra realidad actual. Los privilegios de los grupos que heredaron y detentan riqueza y poder, tienden a justificarse como resultado necesario de una superioridad natural visible en las diferencias raciales. El neocolonialismo y la dependencia frente a nuevas metrópolis que pregonan su filiación occidental, cristiana y blanca, refuerzan las ideologías racistas que adoptan esos grupos, más allá del discurso que pretende ocultarlas. Los ideales de belleza física, el lenguaje discriminador, las aspiraciones y el comportamiento cotidiano de esos grupos, muestran sin tapujos su trasfondo racista.

En este racismo hay mucho más que una preferencia por ciertos rasgos y tonalidades. La discriminación de lo indio, su negación como parte principal de «nosotros», tiene que ver más con el rechazo de la cultura india que con el rechazo de la piel bronceada. Se pretende ocultar e ignorar el rostro indio de México, porque no se admite una vinculación real con la civilización mesoamericana.

La presencia rotunda e inevitable de nuestra ascendencia india es un espejo en el que no queremos mirarnos.

II

EL INDIO RECONOCIDO

Uno de los caminos para eludir el problema de la indianidad de México ha sido convertir ideológicamente a un sector de la población nacional en el depositario único de los remanentes que, a pesar de todo, se admite que persisten de aquel pasado ajeno. Los indios, denominados genéricamente, resuelven así el absurdo evidente de una civilización muerta por decreto. ¿Qué queda de aquello? Esto: los indios.

Y están aquí, en efecto. En las regiones indias se les puede reconocer por signos externos: las ropas que usan, el «dialecto» que hablan, la forma de sus chozas, sus fiestas y costumbres. Sin embargo, en general, los mexicanos sabemos poco de los indios, de «nuestros» indios. ¿Cuántos son?, ¿cuántos pueblos componen ese abigarrado mosaico étnico que el colonizador encubrió bajo el término único de «indio»: el colonizado, el vencido?, ¿cuántas lenguas aborígenes se hablan? Pero más allá de estos fríos datos —por otra parte, sintomáticamente difíciles de precisar—, la cuestión está en que el rechazo a lo indio nos cierra la posibilidad de entender formas diferentes de vida y alternativas. A muy pocos parece interesarles qué significa ser indio, vivir la vida y la cultura de una comunidad india, padecer sus afanes y gozar sus ilusiones. Se reconoce al indio a través del prejuicio fácil: el indio flojo, primitivo, ignorante, si acaso pintoresco,

pero siempre el lastre que nos impide ser el país que debíamos ser.

La razón de ser indio

No es posible dar una cifra precisa del número de mexicanos que se consideran a sí mismos miembros de un pueblo indígena, es decir, de los que asumen una identidad étnica particular y se sienten colectivamente parte de un «nosotros» diferente de «los otros». En México no hay una definición jurídica de la condición de indio, que seria un camino formal para estimar su número: aquí todos somos iguales, aunque también hay indios. Los censos sólo registran un dato pertinente, pero de ninguna manera suficiente: población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena. El Censo de 1980 arroja un total de 5 millones 181 mil 38, de los cuales 3 millones 699 mil 653 hablan también español. Estas cifras y las correspondientes de censos anteriores han sido frecuentemente criticadas y puestas en duda, hasta dar lugar a que se hable de un «etnocidio estadístico», esto es, una reducción sustancial de las cantidades reales debida, en principio, a una insuficiente y defectuosa captación de los datos. Se sabe bien que muchas personas que tienen por lengua materna un idioma indígena, lo ocultan y niegan que lo hablen; son problemas que nos remiten de nuevo a la situación colonial, a las identidades prohibidas y las lenguas proscritas, al logro final de la colonización, cuando el colonizado acepta internamente la inferioridad que el colonizador le atribuye, reniega de sí mismo y busca asumir una identidad diferente, otra. Agréguese,

en muchos casos, la actitud de autoridades locales «progresistas», ansiosas de probar a cualquier precio que aquí, en este pueblo, ya no hay indios o ya son menos: nos hemos vuelto «gente de razón».

Sin embargo, aparte de depurar las cifras censales, el problema consiste en que hablar una lengua indígena, con ser un dato importante, no permite concluir que todos los hablantes y sólo los hablantes de las lenguas aborígenes constituyan el total de la población india. No es un problema de naturaleza lingüística, aunque el idioma desempeñe un papel de gran importancia; son elementos sociales y culturales los que determinan la pertenencia a un pueblo específico, en este caso a un pueblo indio. Conviene entonces intentar caracterizar al pueblo o grupo indígena (grupo étnico), para después hacer la estimación de cuántos indios hay en México.

Los pueblos indios, como cualquier pueblo en cualquier lugar y momento, provienen de una historia particular, propia. A lo largo de esa historia —milenaria, en muchos casos— cada generación trasmite a las siguientes un legado que es su cultura. La cultura abarca elementos muy diversos: incluye objetos y bienes materiales que ese sistema social organizado que aquí denominamos pueblo, considera suyos: un territorio y los recursos naturales que contiene, las habitaciones, los espacios y edificios públicos, las instalaciones productivas y ceremoniales, los sitios sagrados, el lugar donde están enterrados nuestros muertos, los instrumentos de trabajo y los objetos que enmarcan y hacen posible la vida cotidiana; en fin, todo el repertorio material que ha sido inventado o adoptado al paso del tiempo y que consideramos nuestro —de nosotros— los mayas, los tarahumaras, los mixes.

Se trasmiten también, como parte de la cultura que se hereda, las formas de organización social: qué deberes y derechos se tienen que observar entre los miembros de la familia, en la comunidad, en el pueblo en su conjunto; cómo solicitar la colaboración de los demás y cómo retribuirla; a quién acudir en busca de orientación, decisión, o remedio. Todo lo anterior lleva ya a otro campo: los conocimientos que se heredan.

Aprendemos a hacer las cosas, a trabajar en lo que aquí se trabaja, a interpretar la naturaleza y sus signos, a encontrar los caminos para enfrentar los problemas, a nombrar las cosas. Y junto con esto recibimos también valores: lo que es bueno y lo que es malo, lo que es deseable y lo que no lo es, lo permitido y lo prohibido, lo que debe ser, el valor relativo de los actos y de las cosas. Y una generación trasmite a otras los códigos que le permiten comunicarse y entenderse entre sí: un idioma que expresa además la peculiar visión del mundo, el pensamiento creado por el grupo a lo largo de su historia; una manera de gestos, de tonos de voz, de miradas y actitudes que tienen significado para nosotros, y muchas veces sólo para nosotros. Y más en el fondo, se trasmite también, como parte de la cultura, un abanico de sentimientos que nos hacen participar, aceptar, creer, sin el cual y por su correspondencia con el de los demás miembros del grupo, sería imposible la relación personal y el esfuerzo conjunto. Tal es la cultura, la que cada nueva generación recibe, enriquecida por el esfuerzo y la imaginación de los mayores, en la que se forma y a la que a su vez enriquece.

Es la cultura propia, la nuestra, a la que tenemos acceso y derecho exclusivamente «nosotros». La historia ha definido quiénes somos «nosotros», cuándo se es y cuán-

do no se es, o se deja de ser, parte de ese universo social que es heredero, depositario y usufructuario legítimo de una cultura propia, nuestra cultura. Cada pueblo establece los límites y las normas: hay formas de ingresar, de ser aceptado; hay también maneras de perder la pertenencia. Esto es lo que se expresa en la identidad. Saberse y asumirse como integrante de un pueblo, y ser reconocido como tal por propios y extraños, significa formar parte de una sociedad que tiene por patrimonio una cultura, propia, exclusiva, de la cual se beneficia y sobre la cual tiene derecho a decidir, según las normas, derechos y privilegios que la propia cultura establece (y que cambian con el tiempo), todo aquel que sea reconocido como miembro del grupo, de ese pueblo particular y único, diferente.

Desde esta perspectiva podemos entender mejor el significado de la pertenencia a un grupo étnico, sin olvidar que todos pertenecemos necesariamente a una sociedad definida, que puede ser pequeña o muy grande, pero que siempre tiene límites precisos, normas de pertenencia y un acervo cultural que considera propio y exclusivo. El indio no se define por una serie de rasgos culturales externos que lo hacen diferente ante los ojos de los extraños (la indumentaria, la lengua, las maneras, etc.); se define por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas; en relación a esa cultura propia, se sabe y se siente maya, purépecha, seri o huasteco.

En el caso específico de los pueblos indios de México, hay otra condición histórica que es indispensable tomar en cuenta para entender sus características y su situa-

ción actual: el hecho de que durante quinientos años han sido los colonizados. La dominación colonial ha tenido efectos profundos en todos los ámbitos de la vida indígena: ha constreñido su cultura propia, ha impuesto rasgos ajenos, ha despojado a los pueblos de recursos y elementos culturales que forman parte de su patrimonio histórico, ha provocado formas muy variadas de resistencia, ha intentado por todos los caminos asegurar la sujeción del colonizado, más efectiva cuanto más se convenza éste de su propia inferioridad frente al colonizador. A lo largo de estas páginas habrá continuamente referencias al proceso de dominación colonial: no es reiteración innecesaria, sino la constante ubicación imprescindible de los pueblos indios en el contexto social en el que ha transcurrido su historia durante los últimos cinco siglos, hasta el presente.

A partir de las reflexiones anteriores se comprenden mejor las dificultades que plantea la elaboración de un censo de la población indígena y las insuficiencias de las cifras disponibles, ya que se requiere emplear un criterio de pertenencia social y no solamente cuantificar una suma de características individuales.

Una estimación de la población indígena mexicana que calcule el total entre 8 y 10 millones de habitantes, parece razonable. Esto representaría del 10 al 12.5% de la población total del país. Estamos hablando (valga repetirlo) de gente que mantiene su pertenencia a una sociedad local que se identifica a sí misma como diferente de otras de la misma clase, a partir de su relación con un patrimonio cultural común y exclusivo; quedan fuera del cálculo, por lo tanto, otros individuos y grupos sociales que han perdido su sentimiento de identidad étnica,

aunque conserven una forma de vida preponderantemente mesoamericana.

¿Cuántos pueblos componen el universo indio del México actual? Tampoco a esta pregunta se le puede dar una respuesta precisa, por razones que se expondrán en otras partes del texto y que aquí se anotan sumariamente. En primer término, la identificación de los pueblos indios a partir de la lengua que hablan resulta insuficiente. En general, se estima que sobreviven 56 lenguas indígenas, pero algunos estudiosos afirman que son muchas más, porque consideran que las formas dialectales de algunas lenguas son en realidad idiomas diferentes. Por lo demás, aunque la lengua común es uno de los principales requisitos para la conformación de un pueblo (o grupo étnico), no se desprende de ello que todos los hablantes de un idioma formen una sola unidad étnica, de manera que la definición de cuántas lenguas indias se hablan no resuelve por sí misma la cuestión de cuántos pueblos existen. El problema de fondo no es lingüístico; la dominación colonial, como veremos más adelante con cierto detalle, intentó sistemáticamente destruir los niveles de organización social más amplios, los que incluían en su seno una vasta población que ocupaba un amplio territorio, y trató de reducir la vida indígena exclusivamente al ámbito de la comunidad local. Esta atomización de los pueblos indios originales ha tenido efectos en el desarrollo de la civilización mesoamericana, y también ha provocado que se refuerce la identidad local, en detrimento de la identidad social más amplia que correspondía a la organización social de los pueblos antes de la invasión europea. De tal manera que las identidades actuales deben entenderse como resultado del proceso de colonización y no como la expresión

de una diversidad de comunidades locales que formen, cada una de ellas, un pueblo distinto. Volveré más adelante sobre este punto.

Pese a lo anterior, es posible identificar situaciones contrastantes que nos indican las diferentes condiciones demográficas en que viven los pueblos indios de México. Por ejemplo, se estima que los mayas de la península de Yucatán suman más de 700 mil habitantes; ocupan un territorio continuo, hablan la misma lengua (las variantes locales no impiden en ningún caso la comunicación a través del maya) y comparten en gran medida la misma cultura y la misma matriz cultural. Puede entonces hablarse de un pueblo maya. El problema no es igual con los zapotecos, que son más de 300 mil, pero que ocupan territorios diferentes (la sierra, los valles centrales y el Istmo de Tehuantepec), hablan variantes dialectales cuyas formas más alejadas no son mutuamente inteligibles y presentan diferencias culturales muy acentuadas. Aquí se puede hablar de un pueblo histórico cuya diversidad interna ha sido acentuada por la dominación colonial.

Pero es necesario tener presente que muchos pueblos indios están muy lejos de tener la magnitud demográfica de los mayas, los nahuas, los zapotecos, los purépechas o los mixtecos. Una veintena de etnias tienen menos de 10 mil integrantes y la mitad de ellas no llegan siquiera al millar como población total. Éstos son los casos dramáticos de pueblos en riesgo de extinción, asediados por la acción secular de las fuerzas etnocidas.

Se comprende fácilmente que esa diversidad de situaciones se refleje también en las características de la cultura propia que cada pueblo ha podido mantener y reelaborar. Pese a esas diferencias, es posible trazar un perfil de las culturas indias que dé cuenta de sus rasgos es-

enciales, por encima de los rasgos específicos que posee cada una de ellas.

Un perfil de la cultura india

Cada uno de los pueblos indios que viven en México posee un perfil cultural distintivo que es el resultado de una historia particular cuyos inicios se pierden en la profundidad de épocas remotas. A primera vista, ante ese mosaico de pueblos distintos, parece difícil hacer generalizaciones válidas; sin embargo, una comparación más cuidadosa de las diversas culturas indias va descubriendo similitudes y correspondencias más allá de los rasgos particulares. Esto no debe sorprender si se tienen presentes dos hechos fundamentales. En primer término, la existencia de una civilización única de la que participaban todos los pueblos mesoamericanos y que influyó también a los grupos nómadas del norte; esta civilización constituye el trasfondo común de la herencia cultural propia de cada pueblo. En segundo lugar, la experiencia, también común, de la dominación colonial, que produjo efectos semejantes, aunque la sujeción definitiva haya ocurrido, en algunos casos, con siglos de diferencia. De hecho, algunos pueblos sólo fueron sometidos o «pacificados» en la primera década de este siglo.

La distribución territorial de la población indígena muestra una concentración mayor en áreas que habían alcanzado un notable desarrollo cultural antes de la invasión europea. Sin embargo, no es una correspondencia absoluta, porque desde el inicio de la colonización actuaron factores diversos que alteraron la distribución

original. El brutal abatimiento de la población durante el siglo XVI, debido a enfermedades antes desconocidas, a guerras y a las duras condiciones de trabajo impuestas, condujo a la desaparición de pueblos enteros y al despoblamiento de sitios antes habitados. El despojo de sus tierras y la terca voluntad de mantenerse libres, arrojó a muchos grupos hacia regiones inhóspitas distintas de su medio original, a las que con propiedad llamó Gonzalo Aguirre Beltrán «regiones de refugio». La codicia de tierras y la demanda de mano de obra sujeta, se mantuvieron siempre amenazantes y sus efectos se hicieron sentir con renovado vigor durante el siglo XIX, alterando una vez más la distribución de la población india en buena parte del país.

En muchas zonas la población india prácticamente desapareció. Fue exterminada, como muchos grupos nómadas de la llamada Gran Chichimeca; fue expulsada o, con más frecuencia, quedó sometida a condiciones que hicieron imposible su continuidad como pueblos étnicamente diferenciados. A este último proceso, a la desindianización, se le ha llamado mestizaje; pero fue —es— etnocidio. Nos ocuparemos de él en otros capítulos.

Hoy, la población indígena reconocida como tal, se distribuye de manera desigual en todo el territorio nacional. El centro, el sur y el sureste del país alojan a los grupos mayores y presentan regiones vastas en las que predomina la población india, sobre todo si se compara con el resto de la población rural. Las comunidades indias se asientan en nichos ecológicos muy diversos, desde la selva húmeda tropical hasta las mesetas semiáridas a más de 2 mil metros de altura sobre el nivel del mar. Las zonas de montañas abruptas, que ofrecen condiciones difíciles para una explotación económica redi-

tuable, se han convertido frecuentemente en el refugio aislado que sólo ocupan los indios. Pocos pueblos viven de cara al mar: la civilización mesoamericana es más de los ríos, lagos, serranías y valles húmedos, aunque también se haya adaptado a condiciones casi desérticas.

La ocupación colonial del territorio, el crecimiento paulatino y variable del «México útil» para el colonizador, han roto en casi todas las regiones la continuidad original de los territorios indios. El espacio se ha fragmentado como consecuencia de la expropiación de las tierras indias, las políticas de división administrativa del territorio, el establecimiento de ciudades y centros de explotación no indios, las vías de comunicación y la construcción de grandes obras públicas. Sin embargo, en ciertas zonas la continuidad territorial persiste, como entre los mayas de la península de Yucatán. Otros pueblos, en cambio, se han ido convirtiendo en enclaves dentro de su propio espacio, ocupado ahora por el México no indio. La impresión inicial que deja un recorrido rápido por cualquier región indígena, es que se trata de un mundo rural compuesto por comunidades más o menos parecidas entre sí, pero ajeno a las ciudades, aunque no ausente en ellas.

La actividad productiva fundamental de las comunidades indias es la agricultura. Hay muchos sistemas de cultivo, según tipos de suelo, relieve topográfico, régimen de lluvias, temperaturas y, desde luego, las tradiciones culturales vigentes. Siempre son sistemas que buscan el aprovechamiento óptimo de los recursos locales y la mejor adaptación a las condiciones del medio, a partir de los conocimientos, la tecnología, las formas de organización del trabajo, las preferencias y los valores del grupo. Contra la imagen usual, que tiende a calificar

la agricultura indígena como «primitiva» y de bajo rendimiento, la situación que hoy podemos observar ofrece un panorama muy variado y mucho más rico.

Una primera característica de la agricultura india radica en el cultivo simultáneo de varios productos en un mismo terreno. La forma más conocida es la milpa clásica, en la que se intercalan maíz, frijol, calabaza y chile. Pero el número de cultivos simultáneos es generalmente mayor y, en algunos casos, como el de comunidades huastecas que viven en tierras tropicales al norte del estado de Veracruz, la lista de producios de la milpa abarca varias docenas e incluye raíces, tubérculos, cereales, agaves, hortalizas y frutales. En muchas zonas del trópico húmedo se maneja con habilidad la combinación de los techos de sombra, según la altura de cada especie cultivada, para aprovechar mejor la energía solar y aumentar la variedad de productos. En otras condiciones, la diversificación de los cultivos se logra complementando los productos básicos de la milpa con la siembra de muchos otros, en pequeñas cantidades, en un terreno anexo a la casa habitación; cuando esto sucede, generalmente son las mujeres las que atienden el huerto familiar en tanto que los hombres cultivan la milpa.

Es importante destacar que la diversificación de los productos agrícolas, que conlleva una disponibilidad de cosechas diferentes en distintos momentos del año, juega un papel importante en la conformación de la dieta en las comunidades indígenas. Para evaluar la alimentación mesoamericana no basta cuantificar, por ejemplo, las calorías o las proteínas que se consumen en un día o en una semana cualquiera; es necesario tomar en cuenta el ciclo anual, porque hay una compensación periódica que corrige la ausencia de ciertos nutrientes en determi-

nada época, con su consumo abundante en otras. El ciclo alimenticio incluye también las comidas de fiesta, unas establecidas rígidamente en determinadas fechas obligatorias, y otras que ocurren en función de acontecimientos esporádicos que se dan irregularmente (bautizos, matrimonios, construcción de la casa, etc.). Por último, no debe perderse de vista que, además de los productos agrícolas, la dieta indígena hace uso, también según temporada, de una gran variedad de animales e insectos que aportan nutrientes en el ciclo anual de la alimentación.

Un sistema agrícola que continúa en uso en reductos lacustres del valle de México es el cultivo de chinampa, en el que se aprovechan las aguas superficiales mediante la construcción de parcelas en los bordes del lago; estas parcelas, las chinampas, permanecen constantemente húmedas y permiten altos rendimientos en cultivos hortícolas.

El instrumental empleado es simple y en gran medida se fabrica en las propias comunidades. En terrenos inclinados o pedregosos se emplea para sembrar el espeque (un palo con la punta endurecida) o la azada; en terrenos planos predomina el uso del arado de madera. A estos instrumentos básicos se agrega generalmente la hoz, el machete, alguna punta para deshojar la mazorca, y poco más. Hay sistemas agrícolas indios más complejos, en los que se controla el agua con canales y represas; hay también formas para cultivar laderas y evitar la erosión del suelo mediante la construcción de terrazas de piedra o setos de magueyes. La tecnología agrícola en su conjunto dista mucho de ser «primitiva», pese a lo reducido del instrumental: implica poner en juego una gama muy rica de conocimientos que son producto acumulado de

una experiencia secular y que permiten reconocer las características de los suelos, seleccionar las especies compatibles, cultivar cada una de acuerdo a sus requerimientos particulares, obedecer los calendarios propicios, combatir plagas y realizar un sinfín de actividades necesarias para obtener buenas cosechas.

La agricultura en las comunidades indias está íntimamente relacionada con otras actividades que no son propiamente las de cultivar la tierra y con las cuales forma un complejo que debe entenderse en su conjunto. El aprovechamiento de la naturaleza, que incluye la agricultura, abarca también la recolección de productos silvestres, la cacería, la pesca donde es posible, y la cría de algunos animales domésticos. Para todas esas tareas se pone en juego una gran cantidad de conocimientos, habilidades y prácticas que adquieren coherencia y unidad a través de una concepción particular de la naturaleza y de la relación del hombre con ella.

Al analizar las culturas indias, con frecuencia es difícil establecer los límites que separan lo económico de lo social; como es difícil distinguir lo que se cree, de lo que se sabe; el mito, de la explicación y de la memoria histórica; el rito, de los actos cuya eficacia práctica ha sido comprobada una y otra vez, por generaciones. Por eso, junto a lo que llamaríamos un sólido conocimiento empírico, encontraremos prácticas rituales y creencias que llamaríamos mágicas, en un esfuerzo por ajustar la realidad cultural india a nuestras propias categorías, aunque tales categorías, en este caso, de origen occidental, no existan en esas culturas. Porque en las culturas indias, la concepción del mundo, de la naturaleza y del hombre, hace que deban colocarse en el mismo plano de necesidad, actos de carácter aparentemente muy distin-

to, como por ejemplo, la selección adecuada de las semillas que se han de sembrar y una ceremonia propiciatoria para tener buen cielo. Hay una actitud total del hombre ante la naturaleza, que es el punto de referencia común de sus conocimientos, sus habilidades, su trabajo, su forma específica de satisfacer la necesidad ineludible de obtener el sustento; pero que también está presente en la proyección de sus sueños, en su capacidad para imaginar y no sólo observar la naturaleza, en la voluntad de dialogar con ella, en sus temores y esperanzas ante fuerzas fuera del control humano. Al final, eso ocurre en todas las culturas, sólo que en la cultura occidental se pretende separar y especializar distintos aspectos de esa relación total: el poeta le canta a la luna, el astrónomo la estudia; el pintor recrea formas y colores del paisaje, el agrónomo sabe de la tierra; el místico reza… y no hay forma, en la lógica occidental, de unir todo eso en una actitud total, como lo hace el indio.

Resulta difícil comprender muchas características fundamentales de las culturas mesoamericanas si no se toma en cuenta una de sus dimensiones más profundas: la concepción de la naturaleza y la ubicación que se le da al hombre en el cosmos. En esta civilización, a diferencia de la occidental, la naturaleza no es vista como enemiga, ni se asume que la realización plena del hombre se alcance a medida que más se separe de la naturaleza. Por el contrario, se reconoce la condición del hombre como parte del orden cósmico y se aspira a una integración permanente, que sólo se logra mediante una relación armónica con el resto de la naturaleza. Es obedeciendo los principios del orden universal como el hombre se realiza y cumple su destino trascendente. De ahí que el trabajo, el esfuerzo aplicado a obtener de la naturaleza lo

que se requiere para satisfacer las necesidades humanas, tenga un significado distinto del que se le otorga en la civilización occidental: no es un castigo, sino un medio para ajustarse armónicamente al orden del cosmos. Y esa relación con la naturaleza debe lograrse en todos los niveles, no sólo en el puramente material que se cubre mediante el trabajo. Por eso es imposible separar el rito del esfuerzo físico, el conocimiento empírico del mito que le da su sentido pleno dentro de la cosmovisión mesoamericana.

Esto no significa ausencia de sentido práctico ni ignorancia de beneficios y conveniencias; sólo que se ubican en un contexto diferente. Hay una lógica práctica en la distribución del tiempo de trabajo y en la diversificación de las actividades. Pero esa lógica se pone de manifiesto únicamente si se conocen los objetivos últimos de la actividad productiva, las necesidades que debe satisfacer. Las culturas indias tienden a la autosuficiencia. Esa tendencia se da a varios niveles: familia, linaje, barrio, comunidad y pueblo, autosuficientes. Nunca, hoy, es una realidad absoluta; pero es una orientación general, bien definida. Las ovejas dan majada que sirve para abonar la tierra: las familias, entonces buscan tener ovejas, aunque sólo por excepción las coman o las vendan. El guajolote para la comida de fiesta, para el rito (el matrimonio, la construcción de la casa, el banquete que doy cuando soy mayordomo del santo), se cría en casa, mejor que comprarlo. Y en la comunidad hay quienes saben atender otras necesidades: la comadrona, el huesero, el yerbero, el herrero, los músicos. La comunidad es un intrincado tejido de conocimientos generalizados, actividades diversificadas y especializaciones indispensables, para llevar la vida con autonomía.

La lógica de la autosuficiencia gobierna muchas acciones. Por eso es erróneo juzgar la agricultura india en términos del valor teórico de la cosecha si, por ejemplo, en vez de la milpa diversificada se sembrara únicamente girasol, algodón o jitomate. Además, desde luego, de que se ignoran entonces los problemas de agotamiento de suelos, caídas súbitas de precios en el mercado, intermediarios voraces, dependencia tecnológica y crediticia, y tantos otros que han dado al traste con un sinnúmero de proyectos de modernización y desarrollo agrícola.

¿Qué ofrece en cambio la economía indígena orientada hacia la autosuficiencia? Ante todo, una seguridad básica, un margen más amplio para subsistir, así sea sólo con lo indispensable, aun en años difíciles. Cultivos diversos, unidos a recolección, caza, pesca y crianza de animales domésticos, entreverado todo con alguna forma de producción artesanal (alfarería, tejidos, cestería y muchos más productos) y una capacidad generalizada para realizar otras tareas (de construcción, de reparación), ofrecen un amplio espectro de posibilidades que se pueden combinar o alternar, según las circunstancias. Ninguna, por sí sola, dentro de las condiciones predominantes hoy en las comunidades indígenas, asegura la sobrevivencia; pero en conjunto sí dan un margen aceptable de seguridad. Para que ese mecanismo múltiple funcione, debe obrar en pequeña escala, a escala humana, produciendo cada actividad lo necesario y nada más. Esta condición determina también otra característica general de la economía indígena: sus escasos márgenes de excedentes y, en consecuencia, su bajo nivel de acumulación. Ésta ha sido señalada reiteradamente como una limitación escandalosa, desde el punto de vista de quienes pugnan por el desarrollo capitalista de la economía na-

cional: los indios no compran, o compran muy poco, no generan capital, no invierten. Analizaremos esta cuestión más adelante.

Otra consecuencia tiene la economía orientada a la autosuficiencia: exige y da la oportunidad de una capacitación individual para muy diversas actividades. Pensemos en el contraste con nuestro mundo, encaminado hacia una especialización cada día mayor, más fragmentada: «El especialista que sabe cada vez más, de cada vez menos». El indio, en las comunidades tradicionales, tiene que saber lo suficiente sobre muchas cosas y desarrollar sus distintas capacidades para múltiples tareas. Y lo aprende de otra manera: en la vida, en la convivencia, en el trabajo mismo; no en la escuela. Ejercer sus habilidades, ampliarlas, es resultado de un proceso que no se distingue ni se separa de la vida misma; no hay un tiempo ni un sitio especiales para aprender lo que se necesita saber: se observa, se practica, se pregunta y se escucha a cualquier hora y en cualquier parte. Alguna satisfacción profunda habrá cuando se sabe uno capaz, por sí mismo, de resolver tantos problemas de la vida diaria y atender las necesidades básicas.

Se presentan también formas consecuentes de organizar el trabajo. La familia, que frecuentemente es extensa y está compuesta por varias generaciones que conviven bajo la autoridad del jefe de familia (el abuelo, o bisabuelo de los más pequeños), funciona como una unidad económica. Hay división del trabajo entre hombres y mujeres, cuyas normas se imbuyen a los niños desde muy temprana edad; hay obligaciones de colaboración y participación que descansan generalmente en una base de reciprocidad. Se da un intensa convivencia familiar, por el trabajo en común o complementario, por el rito y la

celebración, por la disposición del espacio doméstico, concebido más para la continua relación colectiva, que para la privacía. Se comparten más plenamente los problemas y las alegrías del trabajo porque todos saben, por experiencia propia, su significado y sus consecuencias.

Las relaciones en el seno de la familia reflejan claramente la condición de ésta como unidad de producción y consumo; pero, por supuesto, la función económica no es la única ni permite por si misma comprender la riqueza y la importancia de la vida doméstica. El núcleo familiar, ocupante del espacio doméstico, es el ámbito más sólido para reproducir la cultura propia de los pueblos indios. La mujer desempeña en ello un papel fundamental: a ella corresponde la crianza de los niños y la trasmisión a las hijas de todos los elementos culturales que les permitirán su desempeño adecuado dentro del grupo; ella es, en gran medida, el eslabón principal para la continuidad del idioma propio, y la depositaria de normas y valores que son sustanciales en términos de la matriz cultural mesoamericana. Su papel es reconocido social y familiarmente: en las comunidades que conservan un ámbito mayor de cultura propia, la mujer participa más activamente y en pie de igualdad con el hombre, no sólo en los asuntos domésticos sino también en las decisiones que afectan a la comunidad.

Uno de los rasgos que con mayor frecuencia llaman la atención de los estudiosos de la vida indígena es el tratamiento benévolo y respetuoso que dan los padres a los hijos. Rara vez se educa mediante la violencia física. No se coarta la participación de los niños en la charla familiar. Hay un margen de tolerancia muy amplio para las experiencias sexuales premaritales que abarca, en ciertos grupos, la aceptación de relaciones homosexuales

durante la adolescencia. Se privilegia la comunicación entre abuelos y nietos, lo que simultáneamente, ofrece un espacio importante para ubicar y aprovechar socialmente la experiencia de los ancianos.

Entre la familia y la comunidad existen otros niveles de organización social que también cumplen funciones en la economía india. Por una parte, se reconocen relaciones de parentesco, más allá de la familia extensa, que permiten ordenar la cooperación de un número mayor de individuos para ciertas tareas en las que los miembros de la unidad doméstica resultan insuficientes. Esta cooperación puede darse en trabajo —para la cosecha, para la construcción de una casa, o en especie—, para la fiesta de matrimonio, para el velorio y el entierro, para cumplir las obligaciones ceremoniales que son inherentes al desempeño de un cargo público en la comunidad. Siempre se coopera en base a la reciprocidad —hoy por ti, mañana por mí— y en muchos casos cada quien lleva una cuenta exacta de lo que ha aportado a otros miembros del linaje y lo que ha recibido de cada uno.

El barrio, o el paraje en otras zonas, es otra unidad de organización que funciona también para ciertas actividades económicas. Los miembros de un barrio deben cumplir obligaciones de trabajo para algunas obras públicas y a veces tienen la responsabilidad colectiva de cultivar alguna parcela para los gastos del templo o de la escuela, cuidar y mantener limpia la capilla, o colaborar de alguna forma en los gastos de las fiestas locales. Cuando la población vive dispersa, el centro, con pocos habitantes permanentes, sirve para la reunión periódica con fines rituales, comerciales y administrativos; en esos casos el cuidado y la reparación de las instalaciones públicas se organiza en función de los parajes, bien sea

en forma rotativa, o bien, asignando ciertas tareas permanentes a cada uno de ellos.

Un rasgo que merece especial atención en la estructura social de las comunidades indias es la endogamia, esto es, la tendencia a que los matrimonios se efectúen entre miembros de la misma comunidad. En ocasiones, la endogamia es una norma explícita en el derecho consuetudinario: quienes la violan, pierden derechos y privilegios comunales. Más frecuentemente es una norma implícita, cuyo cumplimiento se asegura por la presión social. En todo caso, el matrimonio endógamo es una práctica que contribuye de manera importante al mantenimiento y la continuidad de la comunidad india, en tanto impide la incorporación de los «otros» al universo social del grupo y contribuye a la reproducción de la cultura propia, ya que garantiza que los integrantes de la nueva pareja la comparten.

Las formas de asentamiento de las comunidades varían. Existen las comunidades dispersas ya mencionadas, donde las habitaciones se diseminan por los campos de cultivo, separadas una de otra por distancias considerables. Otras, son comunidades concentradas, con casas contiguas alineadas en calles y veredas, aunque siempre con espacios destinados a huertos y milpas hogareñas. Y hay comunidades con un orden intermedio, donde se puede identificar un centro habitado que se va dispersando hacia las afueras. En todos los casos la comunidad tiene autoridades únicas, reconocidas por todos. Y esa autoridad central tiene a su cargo la organización y la vigilancia de los trabajos comunales (tequio, fajina, fatiga, son algunos nombres regionales para esa forma de trabajo colectivo) en los que participan obligatoriamente todos los varones adultos de la comunidad (en general,

se considera adulto al hombre casado, independientemente de su edad). Los tequios se usan para obras públicas, como la construcción y el mantenimiento de los caminos, la edificación de escuelas, la reparación de templos y otros edificios comunales. Las mujeres no están excluidas: ayudan a preparar los alimentos que se distribuyen entre los participantes del tequio.

Las ocasiones de trabajo cooperativo y trabajo colectivo conllevan un contenido de fiesta, de convivencia social entre los miembros del linaje, del barrio o de la comunidad entera. Ése es un elemento que estimula a la participación y refuerza la solidaridad en el seno de los diversos grupos. Así, una misma actividad integra de manera inseparable funciones sociales, simbólicas y lúdicas, además de las propiamente económicas.

La noción de salario es ajena a gran parte del trabajo orientado hacia la autosuficiencia: no se paga, se retribuye, se adquiere la obligación de hacer lo mismo que otros hicieron por uno, cuando llegue el momento. El trabajo comunal es una obligación que está implícita en el hecho mismo de formar parte de la comunidad: es común, es pareja y aquí si, cuando alguien no participa, debe pagar a otro que lo haga por él. En su conjunto, estas formas de trabajo cooperativo organizan el esfuerzo y las habilidades de la comunidad, según prioridades que se deciden por la comunidad misma (o por sus autoridades reconocidas), tomando en cuenta los ritmos y necesidades de las labores agrícolas primordiales y haciendo uso de sistemas de relación social que cumplen muchas otras funciones (la familia, el linaje, el barrio, la comunidad). Todo ello, unido a la cosmovisión propia de cada cultura indígena, determina una concepción del trabajo necesariamente distinta de la que caracteriza a

las sociedades capitalistas y, más ampliamente, a la civilización occidental. Volveremos sobre este punto.

Ya se mencionó que la autosuficiencia absoluta no se cumple hoy en ningún caso. El intercambio existe, en distintas formas y con intensidad desigual. Se concurre por lo menos a un tianguis semanal, en el propio barrio, en el centro o en la ciudad mestiza que controla la región. Todavía, en algunas zonas, se da el intercambio directo de productos, el trueque, sin que intervenga el dinero. En general, sin embargo, las cosas ya tienen precio, se compran y se venden con moneda. Pero la gente de las comunidades no acude al mercado semanal sólo como vendedor o sólo como comprador: va a intercambiar, aunque lo haga con la intervención momentánea del dinero, una pequeña cantidad de sus propios productos agrícolas o artesanales, por objetos que requiere y no produce. En otro capítulo mencionaremos cómo esta relación de intercambio se transforma cuando el comercio ya no es entre miembros de comunidades indias, sino que interviene el sistema mercantil capitalista.

El intercambio no se da únicamente a través del tianguis semanal. En vastas regiones de México funciona un sistema de ferias anuales a las que concurren regularmente habitantes de zonas muy distantes y de producción diferente. Se organiza así, el movimiento de productos costeños y de tierra caliente hacia el altiplano, y el correspondiente en sentido inverso. Son, en algunos casos, ferias multitudinarias que en el transcurso de una semana reciben cientos de miles de visitantes, comerciantes, intermediarios y productores directos. El motivo central es religioso: la fiesta de una imagen venerada, de fama regional o nacional. Pero al acudir a la feria se cumplen simultáneamente muchas funciones: se paga

una manda o se pide un favor divino; se goza de las danzas, la música y los juegos pirotécnicos; se ven conocidos que se encuentran cada año, se intercambian noticias y se brinda con ellos; se acude al médico; se vende y se compra; se vive, en fin, un paréntesis de fiesta en los trabajos del año. Muchas ferias se han celebrado durante siglos en los mismos sitios y gente de los mismos pueblos distantes refrenda con su presencia anual y sus ceremonias una relación particular con otros pueblos, que probablemente viene desde tiempos anteriores a la invasión europea.

El vasto movimiento de productos de diversas regiones que se concentran para su intercambio anual en las grandes ferias, abarca también la circulación de manufacturas que provienen de comunidades especializadas. Aunque el cultivo de la tierra es la base económica de las comunidades indias, y aunque en casi todas existen, además, diversas actividades artesanales en escala doméstica, hay comunidades que se han especializado en la fabricación de ciertos objetos cuya producción está destinada fundamentalmente al mercado. Algunas son artesanías de larga tradición, en las que la tecnología prehispánica ha variado poco en los últimos cinco siglos, y las formas y motivos de decoración siguen siendo prácticamente los mismos: grandes vasijas de barro modeladas sin torno y cocidas bajo montones de leña; huipiles de algodón *coyuchil* tejidos y brocados en telar de cintura; objetos de madera laqueados según técnicas que se empleaban antes de la invasión europea; papel fabricado con corteza de árbol machacada. Otras, desde luego, sufrieron profundas modificaciones por la introducción de la tecnología, las necesidades y los gustos de los colonizadores. Algunas más son resultado de innovacio-

nes mucho más recientes, que descansan en viejas tradiciones artesanales, como las pinturas sobre papel amate. En todos los casos, esta frecuente especialización artesanal de las comunidades no contradice la orientación básica de la economía india hacia la autosuficiencia: la actividad artesanal no desplaza, en conjunto, a la actividad agrícola de la comunidad, pero sí refuerza la capacidad de intercambio que es un recurso más para una producción diversificada a escala local. Por otra parte, la especialización relativa de algunas comunidades puede entenderse también, en un contexto más amplio, como una estrategia que contribuye a la autosuficiencia del mundo indio, más allá de la comunidad local. Esto es válido si se piensa en los productos cuyo mercado principal son las propias comunidades indias.

Las formas de propiedad, adjudicación y usufructo de los principales recursos productivos de la comunidad india, reflejan también la orientación básica de la actividad económica. La tierra, por su importancia fundamental, constituye el mejor ejemplo. En principio, la tierra no es propiedad privada, sino comunal. Se dispone de mecanismos para la asignación de parcelas a cada jefe de familia, que pueden mantenerse en usufructo de la misma persona durante años y aun pasar a sus descendientes, o bien pueden revertir a la comunidad y ser adjudicadas a otros miembros de la misma, según normas establecidas para cada caso. Los bosques y los montes no aptos para la agricultura, también son propiedad comunal y todos los comuneros pueden hacer uso de ellos para obtener lo necesario. En general, aun los predios que se reconocen como propiedad particular, están sujetos a ciertas limitaciones, como la de que sólo pueden ser ven-

didos a otro miembro de la comunidad, pero no a un extraño.

La tierra no se concibe como una mercancía. Hay una vinculación mucho más profunda con ella. La tierra es un recurso productivo indispensable, pero es más que eso: es un territorio común, que forma parte de la herencia cultural recibida. Es la tierra de los mayores; en ella reposan los antepasados difuntos. Ahí, en ese espacio concreto, se manifiestan en diversas formas las fuerzas superiores: ahí están las entidades favorables y las maléficas, a las que hay que propiciar, los sitios sagrados, los peligros, las referencias. La tierra es un ente vivo, que reacciona ante la conducta de los hombres; por eso, la relación con ella no es puramente mecánica sino que se establece simbólicamente a través de innumerables ritos y se expresa en mitos y leyendas. Frecuentemente, la imagen que se tiene del mundo está organizada a partir de ese territorio propio, que ocupa el centro del universo. En los pueblos desplazados, queda en la memoria colectiva el recuerdo del territorio primigenio y la aspiración de recuperarlo, aun cuando hoy se tengan otras tierras y se pueda ir viviendo. Grupo y territorio (un grupo y un territorio concretos, definidos), forman una unidad inseparable en las culturas indias. En otra parte examinaremos los avatares de los territorios indios a lo largo de la historia y los problemas que hoy presentan.

En relación con ese territorio común (territorio-historia, territorio-cultura), se define también el grupo que aspira a la autosuficiencia. Nosotros, los de tal sitio (o los de tal grupo: tierra y pueblo son aquí lo mismo), hacemos tales cosas, fabricamos estos objetos, tenemos esa costumbre… El tejido social de una comunidad india incluye una trama cultural mucho más compleja y variada

de lo que se aprecia en una primera mirada. La cantidad de oficios, actividades y conocimientos especializados es sorprendente. La medicina, por ejemplo, abarca por una parte conocimientos y prácticas que son de dominio general y que se emplean domésticamente para el tratamiento de dolencias comunes; por otra parte, da lugar a la presencia de diversos especialistas que conservan tradiciones ancestrales para la atención de enfermedades más severas. En las culturas indias, muchas enfermedades se explican por la intervención de fuerzas superiores que actúan para castigar formas de conducta que se consideran inaceptables porque constituyen una transgresión a las normas que aseguran la armonía entre los hombres y entre el hombre y el universo; de ahí que el tratamiento incluya ceremonias propiciatorias y ritos prescritos por la tradición. Pero hay también un profundo conocimiento de las propiedades terapéuticas de las yerbas y otros productos, resultado de una práctica acumulada y sistematizada en términos de cada cultura. El efecto terapéutico de los productos medicinales, se refuerza al aplicarlos en un contexto simbólico y emotivo que tiene sentido dentro de la cultura propia: es una terapia múltiple que reconoce el carácter psicosomático de muchas dolencias y atiende al mal del cuerpo tanto como al mal del alma. El médico indio es un especialista que diagnostica y prescribe a partir de síntomas «naturales», corporales, pero los interpreta en un marco de significación simbólica más amplio y pone en juego, en consecuencia, una mayor cantidad de elementos de la cultura para restablecer la salud íntegra o, en su caso, para preparar adecuadamente el tránsito a la muerte. Tampoco en el ejemplo de la medicina india es posible establecer límites estrictos con otras áreas del pensa-

miento y la vida social: la conducta condiciona la salud; el conocimiento de las propiedades curativas de las plantas forma parte de la concepción total de la naturaleza y se expresa en el simbolismo correspondiente; lo que llamamos religión y lo que llamamos medicina, se entrelazan por muchas fronteras, hasta borrarlas.

Las comunidades indias cuentan con otros especialistas para el desempeño de funciones necesarias que no son de competencia común. Hay personas que saben, mejor que los demás, construir casas, fabricar instrumentos agrícolas, hacer objetos de cerámica o de madera; hay también especialistas en el manejo del tiempo: en alejar tormentas y atraer buenas lluvias; hay cantores para los responsos y maestros de danzas para las fiestas; existen músicos, cuenteros y ancianos que saben de la historia. No cabe aquí una descripción, siquiera somera, de esas y muchas otras actividades. El ejemplo de la medicina debe servir para comprender que cada una de las especialidades disponibles en las comunidades indias sólo es plenamente comprensible en el contexto de la propia cultura; que es difícil —y generalmente inútil— aislar, analizar y valorar cada actividad en sí misma, al margen de otras tareas y concepciones que integran el todo de la vida comunal; y, finalmente que, en su conjunto, arman la capacidad de autosuficiencia de cada grupo. La transferencia mecánica de las definiciones de «especialista» o «profesional» que acostumbramos emplear, impide la comprensión de la vida en una comunidad indígena: el huesero no deja de ser campesino y puede también ser músico y, este año, mayordomo de la virgen, además de participar en los tequios regulares, como cualquier otro. Una breve incursión en el terreno

del gobierno comunal nos permite, tal vez, redondear esta imagen.

La autoridad en los pueblos indios va unida al prestigio social. Y éste se adquiere a lo largo de la vida mediante la demostración de la capacidad de servicio a la comunidad. En el ámbito de la vida pública, el servicio a la comunidad se realiza a través de la participación en el sistema de cargos. En todos los grupos existe un conjunto jerarquizado de cargos públicos, que constituye el gobierno comunal. La mayor parte son cargos anuales; en algunos casos, su desempeño es voluntario y los aspirantes se proponen a si mismos ante las autoridades correspondientes; en otros casos, se ocupan obligatoriamente por designación o por elección. Es necesario ascender desde los cargos más bajos. Los muy jóvenes o adolescentes desempeñan los puestos inferiores (llamados en muchos sitios topiles), bajo las órdenes de los que tienen jerarquía superior. A cada cargo le corresponden obligaciones definidas. Conforme se asciende en el escalafón, los compromisos son mayores, tanto por el tiempo que se dedica a su desempeño como por los gastos que debe hacer el carguero. Un mayordomo, por ejemplo, que es el responsable de la organización de alguna de las fiestas anuales dedicadas a cualquiera de las imágenes veneradas comunitariamente, tiene a su cargo los gastos de la fiesta: el pago de músicos y de servicios religiosos; la comida y la bebida para todos los asistentes; los adornos, vestiduras de la imagen, cohetes y fuegos artificiales, por lo menos. Para hacer frente a esas erogaciones, que resultan abultadas dado el nivel de ingresos monetarios, el mayordomo recurre a varios expedientes: cría familiarmente algunos animales que se habrán de consumir o vender para la fiesta; recurre a la coopera-

ción de los miembros de su linaje, sobre la base de reciprocidad por aportes pasados o futuros; alquila por algún tiempo su fuerza de trabajo, generalmente fuera de la comunidad; adquiere deudas y ahorra lo que puede. En estas ocasiones funcionan claramente los lazos de solidaridad de las comunidades indias, porque el prestigio del mayordomo es también el prestigio de la familia y del linaje, o del barrio. El gasto en estas actividades rituales ha sido llamado gasto suntuario; y las razones para invertir recursos de esta manera han sido explicadas en términos de una modalidad económica particular: la economía de prestigio. Para muchos resulta irracional: una prueba más de la incapacidad del indio, que gasta en fiestas inútiles lo que podría invertir productivamente para aumentar su capital. Tal vez hay una explicación mejor.

El sistema de cargos formaliza la autoridad de la comunidad, que tiene carácter civil, religioso y moral, simultáneamente. Los tres aspectos están indisolublemente ligados. La autoridad se adquiere progresivamente. Cuando el individuo ha desempeñado todos los cargos del escalafón, hasta el más alto, que generalmente se denomina mayordomo, ingresa al grupo de los «principales», en el que reside la autoridad máxima de la comunidad. Esto significa que para adquirir una posición destacada dentro del grupo, se debe demostrar durante años la voluntad y la capacidad de servicio público, que va acompañada de una conducta ajustada a las normas y expectativas definidas por cada cultura. Alcanzar autoridad reconocida, legítima, implica invertir tiempo y recursos para cumplir, durante buena parte de la vida, funciones que la comunidad considera necesarias. Al mismo tiempo que se asciende en el escalafón, se gana

experiencia; así, quienes han hecho todo el recorrido son los que conocen cómo deben ser y hacerse las cosas públicas, los que pueden garantizar la continuidad y hacer frente a las contingencias colectivas. Son, además, probadamente, los capaces para orientar, cuyos consejos, aun en el orden de la vida personal, están avalados por una trayectoria de mérito reconocido.

Una organización de gobierno como la que se ha esbozado en pocas líneas, supone la conjunción de voluntades y conductas individuales que deben estar orientadas en un mismo sentido. Esa convergencia se logra sólo si se comparten aspiraciones y valores. Los sacrificios personales y familiares que deben hacerse para desempeñar un cargo en la comunidad, a cambio únicamente de la consideración pública, de un prestigio que se manifiesta en un trato ritualizado, deferente, pero que no conlleva ningún benéfico material de alguna significación, perfilan una orientación de la vida que resulta difícilmente comprensible desde la perspectiva individualista y acumulativa de la sociedad capitalista moderna. ¿Por qué se actúa así?, ¿por qué se acepta y se premia esa conducta? Intervienen, desde luego, mecanismos de presión social: el descrédito, la mala opinión, la burla, la insistencia familiar y de las autoridades. Quien acumula individualmente, en vez de gastar en lo que la cultura del grupo establece (es decir, el gasto suntuario a través del desempeño de un cargo), lejos de ganar prestigio y autoridad, los pierde; el conflicto puede llegar a tal punto que se vea obligado a salir de la comunidad. (En buena medida, esto explica lo que sucede en muchos casos con los que se convierten al protestantismo y se niegan a participar en el sistema de gobierno tradicional, como veremos más adelante). La presión social, sin embargo,

exige también alguna explicación. Y ésta se halla en el hecho de que la participación es una condición indispensable para ser reconocido y admitido como integrante del grupo, de ese grupo que, como se mencionó en la sección anterior, se asume como depositario exclusivo de un patrimonio cultural heredado. Para tener acceso legítimo a ese patrimonio y para poder intervenir en las decisiones sobre el mismo, es necesario ser miembro del grupo; y para serlo (el círculo se cierra), se debe probar que se aceptan las normas colectivas. La participación en el sistema de cargos, y todo lo que implica como orientación fundamental de la vida, es una de las normas básicas que permiten identificar a los miembros del grupo. A tal grado es importante esta forma de organización, que en muchos casos los emigrados regresan anualmente a su comunidad para cumplir sus obligaciones, cuando no quieren perder sus derechos como miembros del grupo.

Resulta visible la correspondencia entre los diversos aspectos de la cultura india que se han mencionado hasta aquí. La orientación de la producción hacia la autosuficiencia es congruente con la economía de prestigio: ambas tienden a igualar los niveles materiales de vida y obstaculizan la gestación de diferencias de riqueza. Los lazos de solidaridad familiar y vecinal, basados en la reciprocidad, actúan en el mismo sentido; igual sucede con los mecanismos para adquirir autoridad. La propiedad comunal y las limitaciones que se imponen a la propiedad privada de la tierra, son coherentes con todo lo anterior. La imagen que se perfila es la de una sociedad que procura bastarse a sí misma a partir del aprovechamiento diversificado de todos los recursos que están a su alcance y bajo su control; que organiza su capacidad de

trabajo de tal manera que asegura la aportación de brazos en distintas escalas, según la magnitud de las tareas, poniendo en juego una compleja red de lealtades y solidaridades que surgen de otras relaciones sociales (de parentesco, por ejemplo) y no de la relación laboral en sí misma; una sociedad en la que la plena realización individual se alcanza mediante el servicio a la comunidad, que se recompensa con prestigio y autoridad; una forma de vida que ofrece la posibilidad y demanda el desarrollo de múltiples capacidades por parte de cada individuo. Todo esto se expresa y se justifica en el orden de las ideas a través de una visión trascendente del hombre y del universo. Según esa concepción, la naturaleza, de la que forma parte el hombre, está regida por un orden cósmico al que deben ajustarse todos los seres. Por eso el hombre no se enfrenta a la naturaleza: ésta no es enemiga ni objeto de dominación, sino un todo inmediato con el que debe armonizarse la vida humana. El trabajo adquiere entonces el sentido de un vehículo de relación con la naturaleza viva y esa relación, como entre los hombres, es de reciprocidad; por eso el servicio a la comunidad, sea cual sea el ámbito en el que se presta, se reconoce también como trabajo. Los mismos principios del orden universal parecen encontrarse en los sistemas clasificatorios con los que se entiende la naturaleza; las clasificaciones indias del mundo vegetal, hasta donde han sido estudiadas, emplean frecuentemente términos que provienen de una manera ancestral de concebir el mundo; en la nomenclatura botánica se asocian frecuentemente ciertas características propias de las plantas con los colores que simbolizan los rumbos del universo, y éstos corresponden a su vez a deidades que están ligadas al destino de los hombres. Los principios de clasificación

se aplican también, hasta donde se sabe, para distinguir las partes, los órganos y los elementos del cuerpo humano; se conectan así con las concepciones sobre salud y enfermedad y con la práctica terapéutica y rituales correspondientes. Palta mucho por conocer en este sentido, porque la investigación ha sido escasa; pero resulta claro que existen representaciones colectivas acerca de los problemas fundamentales del hombre, la vida y el universo que dan coherencia y sustentan ideológicamente la práctica social y cultural de los pueblos indios.

El mundo sobrenatural desempeña, en esta cosmovisión, un papel de primera importancia. Las fuerzas fuera de control humano encarnan, para ser comprensibles, en un amplio repertorio de seres que las simbolizan: los dueños de los manantiales, de los cerros, de las cuevas; los gobernantes de la lluvia y del relámpago; el animal cuya vida y suerte están indisolublemente unidas a la vida y suerte de cada recién nacido; los aires; la tierra misma. La relación con la naturaleza se simboliza mediante el ceremonial destinado a propiciar a las entidades sobrenaturales que la representan. Ésta en una manera coherente de expresar simbólicamente la participación del hombre en la unidad fundamental e indivisible del universo al que pertenece.

La unidad con el cosmos se expresa también en otra dimensión trascendente: el tiempo. A diferencia de la concepción occidental, el tiempo en la civilización mesoamericana es un tiempo cíclico, no rectilíneo. El universo transcurre en una sucesión de ciclos que no son idénticos, pero que pasan por las mismas etapas, como en una espiral inacabable. Cuando un ciclo termina, otro similar comienza. El hombre cumple también su propio ciclo, que está en armonía con los demás ciclos del uni-

verso. Esa armonía necesaria se expresa ritualmente en las ceremonias del calendario agrícola que simbolizan la renovación de la vida, en la que el hombre debe participar. También, como veremos más adelante, la noción cíclica del tiempo está presente en la conciencia de la historia: el pasado de libertad, la edad de oro previa a la dominación colonial, no es un pasado muerto, perdido para siempre, sino el fundamento de la esperanza, porque en el ciclo del tiempo esa edad habrá de volver.

Es necesario puntualizar algunas cuestiones acerca de la síntesis selectiva de la cultura india que he presentado en esta sección. En primer lugar, debo destacar precisamente su intención selectiva: no se intenta un resumen etnográfico que toque, así sea sumariamente, todos los rasgos de la cultura india. He seleccionado tan sólo algunos aspectos particularmente pertinentes para construir una imagen en la que destaquen las que considero que son características fundamentales, determinantes, de las culturas mesoamericanas.

En segundo lugar, en esta síntesis he recurrido a la descripción de rasgos que son comunes a las diversas culturas indígenas de México. Sin embargo, no debe quedar la imagen de que tales culturas presentan uniformidad absoluta. Al comparar diversas culturas indias se encontrarán diferencias notables: la forma particular en que se presentan los rasgos generales aquí mencionados varía sensiblemente de una a otra y, desde luego, se encontrarán elementos distintivos en cada una que son los que le confieren su perfil propio. Pienso que tales variaciones, por importantes que sean para la comprensión cabal de una cultura concreta, no llegan a poner en entredicho la presencia del esquema general común dibujado en estas páginas. Se trata de la unidad dentro de la

diversidad, resultado de la pertenencia a una misma civilización.

Por último y más importante: en este panorama de la cultura india se toma en cuenta sólo una parte de la realidad actual de los pueblos indios. Esta realidad es mucho más compleja y es contradictoria. Las formas tradicionales de vida coexisten conflictivamente con los nuevos estilos; la coherencia se resquebraja ante la presencia de nuevas ideas, nuevas necesidades, otros hombres y otros objetos. Los campos de la autosuficiencia se reducen y resisten sólo bastiones duramente acosados. Algunos padres prefieren que sus hijos no hablen la lengua de sus antepasados. La emigración crece. Ante esta realidad patente, ¿qué valor tiene la imagen de la cultura india en los términos en que se presentó? Adelanto, en primer término, que todos estos problemas y otros que caracterizan la situación actual de los pueblos indios son tratados en la segunda parte de esta obra. Porque aquí la intención ha sido caracterizar la *cultura autónoma* de los pueblos indios, esto es, la que se fundamenta en la herencia cultural que cada pueblo recibe y sobre la cual ejerce control y decisión. Es a partir de esa cultura autónoma y de los elementos que la integran (materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos) como cada pueblo hace frente a las nuevas situaciones, a los cambios del mundo que lo rodea y de las relaciones que con él establece. Con base en su cultura autónoma, cada grupo se adapta a las nuevas circunstancias: resiste para conservar sus espacios en todos los órdenes de la vida, se apropia de elementos culturales ajenos que resultan útiles y compatibles, e inventan nuevas soluciones, nuevas ideas, nuevas estrategias de acomodamiento que le permiten sobrevivir como una colectividad deli-

mitada y diferente, cuyos miembros tienen acceso a un patrimonio cultural común, propio, distintivo. Ésta es sólo una parte de su realidad; pero en esa parte radica la razón de existencia de los pueblos indios.

III

LO INDIO DESINDIANIZADO

Aunque la ideología colonial dominante restringe la herencia mesoamericana viva al sector de la población que se reconoce como indio, la realidad nacional encierra una verdad diferente. La presencia y la vigencia de lo indio se encuentra en casi todo el espectro social y cultural del país, a través de rasgos culturales de muy diversa naturaleza, que indiscutiblemente tienen su origen en la civilización mesoamericana y que se distribuyen con distinta magnitud en los diferentes grupos y capas de la sociedad mexicana. La presencia de la cultura india es, en algunos aspectos, tan cotidiana y omnipresente, que rara vez se repara en su significado profundo y en el largo proceso histórico que hizo posible su persistencia en sectores sociales que asumen hoy una identidad no india.

Una, muchas formas de vida

Si en el conjunto de las culturas indias la diversidad es visible dentro de la unidad básica de la civilización mesoamericana, no ocurre lo mismo con los grupos culturalmente distintos del México no indio. En éste, las diferencias son mucho más marcadas y, como veremos, no

se explican de manera suficiente si se pretende verlas como variantes o subculturas de una misma civilización: detrás de esa pluralidad hay una historia de relaciones de poder actuando en el esquema básico de la dominación colonial. Adelantemos algo que recibirá una atención más detallada en otros capítulos: la falta de unidad y coherencia de la cultura no india en México, es un hecho que por sí mismo cuestiona a fondo los proyectos de integración de la población india a una cultura nacional que se postula como «superior», porque no existe una cultura nacional unificada sino un conjunto heterogéneo de formas de vida social disímiles y aun contradictorias, que tienen como una de sus causas principales la manera diferente en que cada grupo se ha relacionado históricamente con la civilización mesoamericana.

Un primer factor de la diversidad cultural es el territorio. La variedad de geografías, sin ser determinante absoluta de las diferencias culturales, subyace sin duda en muchas características que distinguen la manera de vivir de cada región del país. Éste es un fenómeno universal que tuvo gran importancia, como vimos, en la gestación y el desarrollo de la civilización mesoamericana. La diversidad y el contraste de nichos ecológicos con recursos naturales diferentes ha sido el marco permanente de la configuración cultural de México; pero su importancia concreta no ha sido siempre la misma, porque la naturaleza adquiere significado y se transforma en recurso para el hombre, sólo a través de la cultura, y ésta varía en el transcurso de la historia.

Las regiones de México han sido estudiadas desde distintos puntos de vista. Se ha hecho la regionalización del país en términos de la geografía física: tipos de suelo, relieve, vegetación, clima y otros datos de igual naturale-

za. También se han delimitado regiones económicas, a partir de la distribución y características de las actividades productivas; la mayor parte de estos trabajos se refieren a la época contemporánea y sólo hay algunos estudios aislados que dan el panorama de la conformación histórica de ciertas regiones económicas. Pero no existe, hasta el momento, una obra que aborde en conjunto las regiones culturales de México. Es claro que este tema presenta mayores problemas: es poco confiable delimitar una región por la sola presencia o ausencia de un cierto número de rasgos culturales aislados y resulta difícil manejar toda la información (histórica y actual) que permitiría construir una imagen más próxima a la realidad, tomando en cuenta que las regiones culturales son fenómenos históricos, que se transforman y reacomodan por la acción de factores de distinta naturaleza. Pese a la ausencia de un panorama sistematizado, la existencia de culturas regionales diferentes es un hecho innegable que se constata fácilmente, con sólo viajar un tanto por el país, con los sentidos abiertos y la voluntad de hablar con la gente.

Un norteño difiere de un jarocho y de un oriundo del Bajío en muchos de sus hábitos, sus maneras y sus costumbres (es decir, en diversos aspectos de su cultura); pero tampoco se puede generalizar sobre los norteños, porque la cultura rural de Sonora no es igual a la de Nuevo León, por no hablar de las diferencias entre campo y ciudad, que trataremos en seguida. Son resultado de historias distintas que han ido particularizando los espacios del país: formas de ocupación del territorio en las que participaron contingentes de colonos de origen variado, con objetivos iniciales que no eran los mismos en todas las zonas (minas, ganadería, comercio, fronteras

de seguridad, etc.) y que establecieron una relación diferente con la población india que ocupaba cada región antes de la invasión europea. En algunas áreas han sobrevivido enclaves indios, en tanto que en otras la población original fue aniquilada, expulsada o desindianizada. Hay islotes, pocos, que son resultado de asentamientos relativamente recientes de procedencia extranjera, como los negros de origen estadounidense que se instalaron en El Nacimiento, municipio de Múzquiz, Coahuila; los franceses de San Rafael, Veracruz, o los italianos de Chipilo, Puebla. La influencia de la cultura africana traída por los esclavos, que ha sido poco estudiada, dejó seguramente una impronta diferente en cada zona, según la magnitud de la población negra, su peso relativo en la demografía regional y las condiciones particulares de su relación con el resto de la sociedad local.

En el conjunto del país, y en el interior de cada región, existe también un contraste marcado entre el campo y las ciudades. Las formas de vida urbanas difieren ostensiblemente de las que caracterizan a la vida rural. Aquí también el manejo estadístico de los censos es engañoso y de poca utilidad: la cifra de 2 mil 500 habitantes como criterio para distinguir localidades urbanas y rurales, no refleja la realidad, porque muchos pueblos considerablemente mayores viven una cultura campesina y vastos sectores en las grandes ciudades mantienen también, en gran medida, las formas de vida que revelan su reciente origen rural y su estrecha vinculación con el mundo campirano. Al margen de la cuantificación precisa de los sectores rural y urbano de la sociedad mexicana, lo cierto es que ambos están presentes y encarnan culturas diferentes, lo que contribuye a acentuar la diversidad cultural en el ámbito no indio. Las principales implicacio-

nes del binomio ciudad/campo serán tratadas en la tercera sección de este capítulo.

Además de las diferencias culturales que podemos llamar «horizontales», entre las regiones del país y entre los espacios urbanos y rurales, el panorama cultural de la sociedad no india se presenta aún más abigarrado por la presencia de distinciones «verticales» que obedecen a la división jerarquizada de la sociedad en estratos y clases. A diferencia de los contrastes culturales que resultan de la coexistencia de grupos étnicos, o de la consolidación de regiones con cultura distintiva, la variación cultural que resulta de la división en clases y estratos debe entenderse en términos de niveles; esto es, en una sociedad de origen común, los grupos que la componen participan en distinto grado de una cultura también común, según el orden social imperante que otorga oportunidades y privilegios a ciertos sectores en detrimento de otros. En la sociedad mexicana no india, el problema de los niveles culturales está necesariamente ligado a la existencia de dos orígenes fundamentales de la población que la compone: el indio y el europeo. Aunque ideológicamente se afirme que se trata de una sociedad mestiza en la que se combinan armónicamente la sangre y la cultura de los dos troncos primigenios, la realidad es otra, porque la mayoría de los sectores y las clases populares tienen origen indio, con frecuencia muy próximo y, en consecuencia, han podido mantener muchos más elementos de cultura mesoamericana; en forma inversa, algunos sectores de las clases altas provienen más o menos directamente de los colonizadores españoles y son proclives a la conservación de formas culturales no indias. Este problema será tratado con mayor detalle en el capítulo IV de la segunda parte.

Asi pues, el panorama cultural de la sociedad no india dista mucho de ser homogéneo. La presencia de lo indio, que es una causa profunda de la heterogeneidad, tampoco es igual en las distintas regiones, en el campo y en las ciudades, ni en las diversas clases y estratos sociales. Exploremos la situación, en términos generales.

El mundo campirano

Hay un gran número de comunidades campesinas tradicionales que no son consideradas indias y cuyos habitantes tampoco reclaman serlo. Un examen atento de la cultura campesina tradicional revela, sin embargo, una marcada similitud con muchos aspectos propios de la cultura india esbozada en el capítulo anterior, al grado de que puede afirmarse que se trata de comunidades con cultura india que han perdido la identidad correspondiente.

La agricultura, que es la actividad económica básica, hace uso en gran medida de las técnicas indias. El maíz sigue siendo la cosecha principal junto con otros productos de la milpa, variables según las condiciones locales. Quizás haya un empleo mayor del arado y los correspondientes animales de tito; en algunos casos esto pudo ser favorecido porque las haciendas, promotoras de la desindianización, ocuparon tierras planas que se prestan para el cultivo con arado. En cuanto al régimen de tenencia de la tierra, la propiedad individual coexiste con el ejido y con los montes comunales. En la organización del trabajo agrícola se recurre a la solidaridad familiar y a la cooperación vecinal basada en la reciprocidad;

el pago de salario es poco frecuente en las labores agrícolas. Persisten mitos, cuentos y leyendas en los que la naturaleza figura como un ente vivo, y se mantienen prácticas propiciatorias y creencias en torno a seres sobrenaturales de clara estirpe india. Por otra parte, la cosmovisión que da sentido y coherencia a tales ideas y prácticas en la cultura india, aparece fragmentada y se expresa más débilmente en términos colectivos en las comunidades campesinas tradicionales que en las comunidades indias.

Las artesanías «mestizas» en las comunidades tradicionales no difieren mucho de las que se encuentran en los pueblos indios. Es verdad que algunas se han perdido, por ejemplo, la manufactura de huipiles y otras prendas de vestir y la elaboración de ciertos objetos relacionados con la vida ceremonial. Pero las, habilidades artesanales se encuentran por igual y se aplican con el mismo sentido, es decir, como un abanico de recursos culturales que desarrollan en forma generalizada los miembros de la comunidad y que contribuyen a la autosuficiencia relativa en diferentes niveles de la organización social. Porque la orientación económica de las comunidades no indias tradicionales también persigue la autosuficiencia, aunque el intercambio comercial sea, en términos generales, de mayor importancia que en las comunidades indias.

En el ámbito de la organización comunal, el ayuntamiento municipal tiene una presencia y una autoridad mayores que en las comunidades indias. A pesar de ello, los barrios persisten y cumplen algunas de las funciones que tienen los parajes y los barrios indios. El sistema de cargos permanece, aunque vinculado principalmente a las actividades religiosas; el desempeño de tales cargos

sigue siendo un camino legítimo para la adquisición de prestigio y reconocimiento social. El gasto suntuario conserva una gran importancia como objetivo de la actividad económica.

La presencia de la cultura india también es claramente visible en otros aspectos de la vida de las comunidades campesinas tradicionales. La vivienda y la alimentación, por ejemplo, se ajustan a patrones semejantes, si se comparan entre comunidades indias y no indias que ocupan nichos ecológicos similares. Para la restauración de la salud se recurre a prácticas variadas que forman parte de la herencia india y es común la presencia de yerberos, hueseros y comadronas cuyo ejercicio difícilmente se distingue del de sus equivalentes indios.

¿Qué hace diferentes, pues, a las comunidades campesinas tradicionales, de las comunidades indias? Un primer rasgo aparente es el idioma: el campesino no indio habla solamente español. Esa afirmación hay que matizarla por la consideración de dos hechos frecuentes en las comunidades no indias tradicionales. Por una parte, en muchas de ellas los ancianos y algunas familias recuerdan la lengua indígena original, aunque su empleo esté restringido y el campo generalizado de la comunicación lo ocupe el español. Por otra parte, la cantidad de palabras de origen indio es mayor que en el lenguaje estándar de la región. Pese a estas salvedades, es un hecho que las comunidades rurales tradicionales hablan español y no alguna lengua indígena. Sin embargo, este rasgo no resulta suficiente para explicar la condición, india o no, de comunidades que comparten en mucho la misma cultura. Como tampoco puede serlo la indumentaria distintiva, que es un resultado y no una causa de ser miembro de una comunidad india.

La ausencia de una identidad étnica india es un elemento de significación mucho más profunda, porque revela que se ha roto el mecanismo de identificación que permitía delimitar un «nosotros» vinculado a un patrimonio cultural que se consideraba propio y exclusivo. La cultura india subsiste, en gran parte; pero ya no se identifica el grupo que la concibe y la maneja como un todo articulado sobre el cual sólo los integrantes del grupo tienen derecho a decidir. A partir de esa ruptura, algunos rasgos como el idioma propio y la indumentaria distintiva pierden una de las funciones más importantes que hacían necesaria su presencia: ya no sirven como elementos para identificar a los miembros de un «nosotros» que corresponda a una sociedad étnicamente diferenciada. Para algunos autores, este cambio es resultado de la aculturación, del contacto estrecho con otra sociedad que posee una cultura distinta; para otros corresponde a un proceso histórico ineludible que lleva a la transformación de una situación de casta en una de clase social; en el mismo sentido, algunos más quieren ver el cambio como un signo de la proletarización, también inevitable. Yo prefiero hablar del etnocidio y desindianización, y sobre ese tema abundaré más adelante.

La desindianización de las comunidades rurales es un proceso que ha ocurrido con ritmo diferente a lo largo de la historia de México, como se verá en la segunda parte. Es fácil encontrar muchos ejemplos de comunidades que hoy se reconocen como mestizas y que eran indias a principios de este siglo o hasta fecha aún más reciente. En tales situaciones no es de extrañar que se conserve una cultura preponderantemente india en muchos aspectos de la vida. De ahí, que sea necesario entender el cambio de comunidad india a pueblo campesino tradi-

cional, no como una transformación que implique el abandono de una forma de vida social que corresponde a la civilización mesoamericana, sino fundamentalmente como un proceso que ocurre en el campo de lo ideológico cuando las presiones de la sociedad dominante logran quebrar la identidad étnica de la comunidad india. Esto no quiere decir que la desindianización sea un cambio puramente subjetivo, ya que las presiones de la sociedad dominante se intensifican precisamente cuando se persiguen objetivos que se ven obstaculizados por la presencia de grupos sociales con una identidad distinta que dificulta, por ejemplo, la liberación de mano de obra para emplearse fuera de la comunidad, o que estimula el rechazo a programas de modernización que desea impulsar la sociedad dominante; pero la desindianización se cumple cuando ideológicamente la población deja de considerarse india, aun cuando en su forma de vida lo siga siendo. Serian entonces comunidades indias que ya no saben que son indias.

El mundo campirano no se limita a las comunidades rurales tradicionales. En varias regiones del país predomina una agricultura plenamente capitalista ligada a la agroindustria, cuyas cosechas se destinan al mercado, frecuentemente un mercado externo. La orientación de esta agricultura no responde a una meta de autosuficiencia, sino de acumulación de ganancias; su funcionamiento exige mano de obra asalariada y su producción descansa en el monocultivo. Hacia esas zonas dirigen sus pasos muchos indios y campesinos tradicionales en busca de trabajo temporal, en contingentes de peones que llegan también a los Estados Unidos. El campesino, en las situaciones extremas, ha cedido su lugar al agricultor, al empresario agrícola, al peón asalariado. Sin

embargo, aun en este mundo rural tan diferente del que he llamado tradicional, afloran muchos elementos de la cultura india. La vida local incluye rasgos indios inconfundibles en la alimentación, en la medicina y en otras prácticas sociales. Los peones temporales no pierden la vinculación con su cultura de origen y la refuerzan periódicamente al regresar a sus comunidades: para ellos, el mundo de la agricultura capitalista es lo otro, lo que está afuera, a lo que hay que salir obligados por las circunstancias. Resulta imposible entender la manera concreta en que se integran los asalariados del campo a la agricultura, sin lomar en cuenta el trasfondo de cultura india que llevan consigo, aunque provengan de comunidades tradicionales no indias.

El mundo campirano, en su conjunto y pese a las notables diferencias regionales y a las diversas modalidades de la producción agrícola, tiene una impropia cultural india que se manifiesta en muchos ámbitos de la vida rural, aunque en grado variable según las circunstancias de cada caso. A esto han contribuido dos hechos de particular importancia. En primer lugar, la rica tradición agrícola de la civilización mesoamericana constituye una experiencia acumulada que no es fácil sustituir con ventaja, dado su largo proceso de ajuste a las condiciones locales. Y esa tradición agrícola, como hemos visto, es un complejo que abarca las técnicas de cultivo y las formas de conocimiento asociadas que están enmarcadas en una visión propia de la naturaleza; la práctica de esa tradición agrícola requiere un ámbito social y una perspectiva intelectual y emotiva que pueden transformarse, y de hecho se transforman constantemente, pero que deben mantener coherencia para que todo el complejo funcione. Esto ayuda a explicar la persistencia de

muchos rasgos de la cultura india en el mundo campesino.

Pero, además, hay un segundo hecho que no debe pasarse por alto. A partir de la implantación del régimen colonial el espacio, no sólo la sociedad, se dividió en dos polos irreductibles y opuestos. La ciudad fue el asiento del poder colonial y la geografía limitada del conquistador; el campo, en cambio, fue el espacio del colonizado, del indio. Esta separación permitió la persistencia de formas de organización social propias del mundo indo-rural que, a su vez, hicieron posible la continuidad dinámica de las configuraciones culturales mesoamericanas. Entre campo y ciudad las relaciones nunca fueron de igual a igual, sino de sometimiento de lo indo-rural a lo urbano-español. Esta identificación perdura hasta hoy, tanto en sectores urbanos como entre la población india y rural tradicional. Es una identificación respaldada por el dominio que ejerce el México urbano sobre el México rural. En ese esquema, al que volveré con mayor detalle más adelante, puede entenderse mejor la presencia definitoria de la cultura india en el México campirano.

Lo indio en las ciudades

La ciudad fue el bastión colonial. En ella instauraron los invasores su espacio privilegiado de dominio. Muchas ciudades se edificaron sobre las ruinas de antiguos centros de población india, en tanto que otras se construyeron en sitios que previamente no tenían asentamientos permanentes: todo dependía de las necesidades y los intereses de la colonización. En algunos casos, pre-

dominaba la urgencia de establecer un centro de poder en el corazón mismo de territorios ocupados por cuantiosa población sedentaria, que aseguraba mano de obra, servicios y productos indispensables para la consolidación y expansión de la empresa colonizadora. En otros casos, era necesario fundar villas y ciudades para explotar las minas y obtener los ansiados metales preciosos, el oro y la plata. Cuando los fundos mineros se hallaban tierra adentro, en los ámbitos de los grupos nómadas y guerreros del norte, además de las ciudades mineras, fue urgente la fundación de otras que dieran mayor seguridad en los caminos, para el transporte de los minerales, de los abastecimientos y de los hombres requeridos. De hecho, la cronología de las fundaciones europeas en la Nueva España corresponde rigurosamente al paulatino desarrollo de las diversas empresas prioritarias de la colonización: la guerra, la pacificación, la minería, la agricultura europea, la ganadería y el comercio, tanto interior como exterior. Todo ello requería la congregación de núcleos de población europea, de tamaño variable según posibilidades y necesidades, esparcidos como centros de poder en un territorio que, fuera del estrecho perímetro de las ciudades, permanecía indio.

Pero aún en las ciudades estaba presente el indio. La ciudad de México contaba con barrios y parcialidades habitados exclusivamente por población india. Había una segregación espacial que expresaba la naturaleza del orden colonial: el centro lo ocupaba la ciudad propiamente dicha, esto es, la ciudad española; los barrios indios formaban la periferia. Hubo drásticas disposiciones para asegurar la separación residencial de los colonizadores y los colonizados: los peninsulares tenían prohibido vivir en localidades indias y los indios, a su

vez, estaban obligados a habitar exclusivamente los espacios urbanos asignados a ellos. De aquella separación quedan vestigios materiales en México y en otras ciudades: la traza reticular de la ciudad española, los nombres de los barrios y de los antiguos pueblos indios vecinos, absorbidos hoy por la expansión de la mancha urbana, las diferencias de arquitectura, la nomenclatura de muchas calles, alguna garita que recuerda los límites de la ciudad original. Durante siglos, el indio urbanizado vivió en la ciudad, pero en una condición diferente a la del colonizador de origen europeo: vivió segregado, al margen de muchos aspectos de la vida citadina, porque la verdadera ciudad era el espacio del poder colonial prohibido al indio, al colonizado.

La organización de los barrios urbanos ha sido sistemática y brutalmente agredida por el crecimiento desmesurado de las grandes ciudades y la aplicación errática de medidas administrativas que denotan la ausencia de una política urbana medianamente atenta al interés de la población citadina. La división territorial de las ciudades para fines de gobierno y administración, rara vez descansada en la distribución espacial de las formas de organización vecinal que realmente existen; el trazo de nuevas vías de comunicación y las decisiones sobre la ubicación de grandes obras públicas, obedecen generalmente a criterios tecnocráticos que ignoran el tejido social y cultural que ha hecho posible la vida urbana; la especulación con el precio de los terrenos citadinos provoca desplazamientos y reacomodos de la población, siempre en detrimento de los sectores que tienen menor capacidad económica. Los viejos barrios indios se convirtieron en espacios codiciados cuando dejaron de ser la periferia y se incorporaron al centro mismo de la ciudad.

Los pueblos aledaños, a su vez, fueron y siguen siendo engullidos por la voracidad sin control del crecimiento urbano.

Pese a lo anterior, algunas comunidades resisten y otras se forman de nueva cuenta. No son barrios indios, en el sentido estricto del término, aunque históricamente provengan de antiguas comunidades indias. En muchos casos mantienen rasgos que prueban aquel origen. En algunas zonas urbanas se hablan las lenguas indígenas originales, tanto en las relaciones familiares como en ciertos espacios de la vida comunal. Por varios rumbos de la ciudad, y no sólo en la periferia más rural que urbana, subsisten las mayordomías para organizar las fiestas del santo local. La familia extensa cumple un papel todavía importante como forma de organizar la cooperación del grupo doméstico. Perduran ritos y celebraciones de estirpe india en el corazón mismo de las ciudades, como la ceremonias del día de muertos y las peregrinaciones a los grandes santuarios. Hay congregaciones que exaltan una identidad india genérica, no referida a ningún grupo en particular ni vinculada con alguna comunidad o región específica, a través de danzas y ritos de origen viejo, como los llamados «concheros» que reclutan buena parte de su membresía entre habitantes de las ciudades. Los mercados urbanos, al menos en el centro y sur del país, ofrecen siempre una gran diversidad de productos originados en la civilización mesoamericana. Ahí está la rica gama de alimentos que siguen siendo de consumo popular aunque menospreciados por otros sectores urbanos: los acociles y los nopales, el pulque y los tlacoyos, los huauzontles y los capulines, las tunas y las pencas de mezcal. Más allá, siguiendo una distribución ordenada semejante a la que llamó la

atención de los cronistas del siglo XVI, podrán hallarse los puestos de los yerbateros, con remedios para toda clase de males y amuletos para prevenir los daños. Cuando se tiene la posibilidad de visitar mercados de otras latitudes se repara con asombro en el carácter profundamente indio del placerío urbano de México. Y todos estos rasgos son apenas una muestra pequeña del trasfondo que subyace en las ciudades como herencia y viviencia de una antigua población india, hoy desindianizada.

Una aproximación a los barrios viejos de la ciudad nos permite entrever una forma de vida que es resultado de la adaptación de muchas formas culturales mesoamericanas al contexto urbano, durante largo tiempo y en condiciones de subordinación frente a la cultura dominante. Es interesante comparar, por ejemplo, las antiguas vecindades, y los más recientes conjuntos multifamiliares con los que se ha tratado de sustituirlas. En la vecindad, las habitaciones privadas se alinean alrededor de un patio común en el que se ubican servicios también comunes: baños, tomas de agua, lavaderos, espacios para jugar o trabajar. Todo ello tiende a reforzar las relaciones entre los habitantes de la vecindad y genera un espíritu de cuerpo que se debilita en los multifamiliares, donde se pretende que cada departamento cuente con todos los servicios indispensables para la vida cotidiana y que las áreas comunes sean sólo estacionamientos para automóviles, vías peatonales, zonas de comercio y, si acaso, áreas deportivas. Sólo los muy jóvenes, en los multifamiliares, llegan a desarrollar una cierta conciencia de grupo referida al sitio en que viven, por su necesidad de actividades gregarias y por el fácil contraste competitivo con grupos de jóvenes de otros edificios, otras unidades y otros barrios.

Aquí están frente a frente dos maneras de entender y experimentar la vida vecinal: en un caso, el de los multifamiliares, el ámbito privilegiado es el departamento, espacio exclusivo de la familia nuclear; en el otro, en la vecindad, es el patio común, eje de una vida cotidiana que abarca a un conjunto de familias, muchas de las cuales son familias extensas. Detrás de esto hay orientaciones culturales diferentes: una corresponde al individualismo preponderante en la civilización occidental contemporánea, y la otra apunta hacia una sociedad local en la que los lazos por vecindad desempeñan un papel de la mayor importancia, como en la civilización mesoamericana, y permiten la gestación de formas culturales propias en un ámbito cotidiano más amplio que el que ofrece la familia nuclear. No es de extrañar que los barrios que conservan mayor número de vecindades sean los que manifiestan una identidad local más vigorosa y una organización comunitaria más sólida para propósitos muy diversos, como fue palpable en los acontecimientos que desencadenó el terremoto de septiembre de 1985.

Aunque han soplado muchos vientos desde la fundación de las primeras ciudades coloniales, todavía hoy ocurren fenómenos que ponen en evidencia el carácter dominante de las urbes. En las regiones de refugio el centro rector es una ciudad ladina que domina sobre una constelación de comunidades indias. En ella radica y desde ella se ejerce el control económico, político, social y religioso de la región. Es el centro del poder; y quienes lo detenían no son los indios, sino los ladinos que gustan de llamarse a sí mismos «gente de razón» y reclaman con orgullo su ascendencia no india: europea y colonizadora. En estas ciudades, la presencia de lo indio marca la vida entera. Son indios la mayoría de los que transitan

por las calles, los que acuden al mercado para vender y a las tiendas para comprar, los que se emplean en los oficios peor pagados, los que pueblan las cárceles y los que al caer la noche regresan dando traspiés, alcoholizados, a sus parajes. Pero también está presente lo indio en la conducta y el pensamiento del ladino urbano. En parte, porque éste ha adoptado algunos rasgos de la cultura india regional, en la comida, en el lenguaje, en algunas creencias y prácticas simbólicas. Pero fundamentalmente porque la vida del ladino se estructura por contraste con el indio, por su necesidad de marcar en todo y permanentemente el «no ser indio». En el pequeño mundo ladino de esas ciudades, lo indio está omnipresente como todo lo que no se es ni se quiete ser. Guzmán Bockler ha escrito que en Guatemala el ladino es un ser ficticio, porque su identidad es, en esencia, una identidad negativa: ser ladino no es ser algo específico, propio, sino únicamente *no ser indio.* Sin la presencia del indio, el ladino deja de ser, porque sólo existe en virtud de la dominación colonial que ejerce sobre el indio.

El crecimiento acelerado de las grandes ciudades mexicanas en los últimos 50 años se debe, ante todo, al arribo de emigrantes que proceden de las zonas rurales, indias o mestizas. La dinámica de este proceso migratorio obedece al empobrecimiento del campo y a la concentración en las urbes de las actividades económicas y las oportunidades de diverso tipo. Esta migración indianiza a la ciudad. En general, el recién llegado cuenta con familiares o amigos del mismo pueblo que llegaron antes; ellos le facilitan el primer contacto con la ciudad, la ambientación mínima, la búsqueda de trabajo. Juntos forman un núcleo de gente identificada por la cultura local de origen. En ese pequeño ámbito transterrado se puede

hablar la lengua propia y se recrean, hasta donde el nuevo medio lo permite, usos y costumbres. A veces el grupo llega a ser mayor, porque resulta fácil identificarse con gente de la misma región por encima de las peculiaridades de cada comunidad. Entonces es posible afianzar un ámbito cultural propio más amplio, que rebasa el de la vida doméstica cotidiana: se pueden organizar torneos de pelota mixteca, se llega a crear una banda mixe para interpretar los sones de la tierra, se celebran aquí las fiestas de allá, con los platillos del caso cuyos ingredientes especiales se encargan al que viene o se suplen aceptablemente con los que ofrece el comercio urbano. En otro nivel, son muchas las organizaciones de «paisanos» emigrados a la ciudad que procuran hacer algo por el terruño: juntan dinero para cooperar en alguna obra pública, envían libros para crear la biblioteca, hacen gestiones ante las autoridades centrales, reciben y orientan a los recién llegados. Y el contacto, la relación cercana con la comunidad, no se pierde. Por el contrario, se renueva cada vez que es posible, porque el ir y venir de la gente permite mantenerse al día de las últimas noticias, de quién murió, se casó o se fugó, de qué ha pasado con las tierras comunales invadidas por los ganaderos, o con el pleito por linderos con el pueblo vecino. Además, siempre que se puede se regresa a la comunidad, aunque sólo sea para la fiesta anual del santo patrón. Y se cumplen las obligaciones, lo mismo las que conlleva el compadrazgo que las que provienen de haber aceptado un cargo ceremonial. En esta forma, extensas zonas de la ciudad están habitadas por gente que vive ahí con un sentido transitorio, fijo el interés y la esperanza en lo que ocurre allá, a muchos kilómetros de distancia, en el pueblo o el paraje del que se forma parte y

que da sentido a la emigración que se quiere temporal. Son indios que ejercen su cultura propia hasta donde la vida en la ciudad se los permite. No es raro que, frente a «los otros», oculten su identidad y nieguen su origen y su lengua: la ciudad sigue siendo el centro del poder ajeno y de la discriminación. Pero esa identidad subsiste, enmascarada, clandestina, y en virtud de ella se mantiene la pertenencia al grupo original, con todo lo que significa de lealtades y reciprocidades, derechos y obligaciones, vinculación y práctica de una cultura común y exclusiva. Sin ese universo de relaciones vigentes, fincadas en la existencia de los pueblos indios, sería imposible la sobrevivencia de cientos de miles de habitantes indios en las ciudades mexicanas. Basta reparar en un dato revelador: *la ciudad de México es la localidad con mayor número de hablantes de lenguas aborígenes en todo el hemisferio.*

La ciudad se puebla de indios, además, por el contingente de trabajadores que concurre a ella diariamente desde comunidades indias más o menos próximas, o que viene desde localidades apartadas y permanece en la urbe durante los días de labor. Por todos los rumbos de la ciudad se encuentran las «marías» con sus hijos, amparadas en las esquinas de mayor tráfico, vendiendo chicles y chucherías, o pidiendo limosna a los automovilistas. Muchos más, mal enfundados en ropas de trabajo, sirven como albañiles y en faenas de cualquier índole. El servicio doméstico, más estable, ocupa a un gran número de mujeres indias entre las cuales se da con frecuencia una cadena de relaciones que les permite pasar de la comunidad de origen a la ciudad de la región y de ahí a la capital de la República; la red se extiende ya hasta varias ciudades de los Estados Unidos.

En una condición diferente están los estudiantes indígenas, pocos en proporción, pero cuyo número crece constantemente, que de manera obligada llegan a la ciudad cuando logran continuar la enseñanza media y superior. Este grupo, agrandado con algunos profesionales y empleados de origen indio, ha sido el ámbito social del que han surgido recientemente nuevas formas de organización política basadas en la identidad étnica india. La experiencia urbana, el contacto con ideas de distintas tendencias, la información externa más amplia y la relación con otros emigrantes indios han hecho posible la gestación de grupos políticos animados por las reivindicaciones de los pueblos indios. En otra sección se abordará este tema con mayor detalle; aquí, lo que interesa es señalar esta nueva presencia política india como un fenómeno urbano, que surge precisamente en el espacio reservado históricamente al asiento del poder colonial, del poder no indio.

La presencia del indio en las ciudades no ha pasado desapercibida para las élites dominantes y privilegiadas. Si antes se le llamó «la plebe», hoy se emplea otro término que ya alcanzó arraigo: son «los nacos». La palabra, de innegable contenido peyorativo, discriminador y racista, se aplica preferentemente al habitante urbano desindianizado, al que se atribuyen gustos y actitudes que serían una grotesca imitación del comportamiento cosmopolita al que aspiran las élites, deformado hasta la caricatura por la incapacidad y la «falta de cultura» de la naquiza. Lo naco, sin embargo, designa también a todo lo indio: cualquier rasgo que recuerde la estirpe original de la sociedad y la cultura mexicana, cualquier dato que ponga en evidencia el mundo indio presente en las ciu-

dades, queda conjurado con el simple calificativo de naco. La ciudad se resguarda de su realidad profunda.

La raza de bronce y la gente linda

Uno de los aspectos que más llaman la atención a los visitantes extranjeros, sobre todo a los latinoamericanos, es la presencia ostensible del indio en la cultura oficial mexicana. A la Revolución de 1910, sin duda, se debe el haber privilegiado la imagen india como uno de los principales símbolos del nacionalismo oficial. Más adelante revisaremos la otra cara de la medalla: la política gubernamental frente al indio vivo, el indigenismo. Aquí importa señalar la exaltación ideológica de lo indio, que ha hecho visible su presencia en el ámbito público bajo control del Estado.

El arte auspiciado por los gobiernos de la Revolución, sobre todo entre los años veinte y los cuarenta, tuvo un marcado acento nacionalista. Hubo, pues, que volver a las raíces. El carácter popular de la Revolución, en plena vigencia por aquellos años, llevó esta búsqueda por los caminos de la historia hasta llegar al pasado precolonial para, de retorno, legitimar la cultura del pueblo. Si no toda, al menos sus aspectos de fácil atractivo: la vida bucólica del campesino, las artesanías populares, el folclor. En la música, en la danza, en la literatura y las artes plásticas, la temática de lo indio proporcionó los elementos para configurar una vasta corriente nacionalista bajo el patrocinio gubernamental.

Cientos de metros cuadrados de murales adornan edificios públicos de toda índole en muchas ciudades de la República. Los hay en palacios de gobierno y oficinas gubernamentales, en mercados y hospitales, en escuelas y bibliotecas, en fábricas y en talleres. Y en ellos, la imagen el indio es casi imprescindible: pocas veces falta alguna alegoría sobre el mundo precolonial, que con frecuencia cimenta o preside las escenas del mundo de hoy o del mañana; hay espacios para marcar el doloroso tránsito del pasado feliz y sabio a los horrores de la Conquista y la esclavitud; queda también lugar para algunas referencias pictóricas a las danzas y ceremonias vistosas de los indios de hoy. Los rostros morenos de pómulos altos y ojos rasgados ocupan, junto con los caudillos consagrados, el lugar protagónico en el muralismo mexicano. Los códices como que reviven en la obra de Diego Rivera, para contar la historia de otra manera, a la manera de la Revolución mexicana. En este sentido, los pintores de la escuela nacionalista son los intérpretes de un nuevo Tlacaélel, aquel anciano sacerdote que ocupó largos años el cargo de Cihuacóatl —la eminencia gris del Estado azteca— y mandó destruir los antiguos libros para hacer pintar otros nuevos que contaran una historia adecuada a la mayor gloria del pueblo mexica, el pueblo del sol.

Otro instrumento favorecido para exaltar la raíz india de México han sido los museos, que existen en casi todas las capitales estatales y en muchas otras poblaciones. El ejemplo prístino y mejor conocido es el Museo Nacional de Antropología, en el bosque de Chapultepec, sitio de privilegio en la ciudad de México. La concepción arquitectónica, en todos sus detalles, refleja la ideología de exaltación del pasado precolonial y, simultánea y

contradictoriamente, su ruptura con el presente. Las proporciones y la sobriedad de las fachadas, la amplitud de vestíbulo y de la plaza interior, y la elegante magnificencia de los acabados, recuerdan de alguna manera las características de algunas ciudades mesoamericanas, pero tratadas aquí de tal forma que el efecto remite también a la disposición de los templos cristianos: una entrada con coro y celosías (el vestíbulo), una gran nave central (el patio) con capillas laterales (las salas de exhibición) que culmina en el altar mayor (la sala mexica, con la Piedra del Sol en el centro). Todas las salas de la planta baja están dedicadas a la arqueología y tienen una parte con doble altura; la sala principal, la de los aztecas, es la única que no tiene *mezzanine* y ocupa una superficie mayor que las demás. La planta alta, formada por los *mezzanines* laterales, contiene el material etnográfico: la referencia a los indios de hoy. Un buen número de visitantes no recorre esas salas, por fatiga o por falta de interés, ambas resueltamente reforzadas por la disposición misma de los espacios del museo. La frase que despide al visitante, grabada en el enorme paño interior de la fachada, sobre las puertas de acceso, resume con precisión el mensaje ideológico del museo, y más ampliamente, la intención de fondo en el uso que hace el Estado del pasado precolonial: «Valor y confianza ante el porvenir hallan los pueblos en la grandeza de su pasado. Mexicano, contémplate en el espejo de esa grandeza. Comprueba aquí, extranjero, la unidad del destino humano. Pasan las civilizaciones, pero en los hombres quedará siempre la gloria de que otros hombres hayan luchado para erigirlas.»

La presencia de lo indio en muros, museos, esculturas y zonas arqueológicas abiertas al público se maneja, es-

encialmente, como la presencia de un mundo muerto. Un mundo singular, extraordinario en muchos de sus logros; pero muerto. El discurso oficial traducido en lenguaje plástico o museográfico, exalta ese mundo muerto como la semilla de origen del México de hoy. Es el pasado glorioso del que debemos sentirnos orgullosos, el que nos asegura un alto destino histórico como nación, aunque nunca quede clara la lógica y la razón de tal certeza. El indio vivo, lo indio vivo, queda relegado a un segundo plano, cuando no ignorado o negado; ocupan, como en el Museo Nacional de Antropología, un espacio segregado, desligado tanto del pasado glorioso como del presente que no es suyo: un espacio prescindible. Mediante una hábil alquimia ideológica, aquel pasado pasó a ser el nuestro, el de los mexicanos no indios, aunque sea un pasado inerte, simple referencia a lo que existió como una especie de premonición de lo que México es hoy y será en el futuro, pero sin vinculación real con nuestra actualidad y nuestro proyecto.

Hoy, otros aspectos reciben atención oficial encaminada a estimular el crecimiento del turismo: la restauración de zonas arqueológicas y la comercialización de las artesanías indígenas. Lo indio se vende como imagen singular que da el toque de color local, el acento exótico que atrae al turista. Un México indio para consumo externo.

¿Qué es lo indio para las élites del país?, ¿de qué manera está presente entre la gente linda? En general, nadie, en esos medios, reclama alguna ascendencia indígena. Lo contrario es lo usual: la ostentación de un linaje que tiene origen europeo y se ha mantenido sin mezcla en el transcurso de las generaciones. Cuando se puede, se exhiben los blasones de una nobleza más o menos du-

dosa (hay todavía quienes conservan el escudo de la familia, que preside el salón principal de la residencia). Si no se proclama la aristocracia de sangre, se reclama un origen modesto, una fortuna y una posición ganada con esfuerzo y talento, prendas que de alguna manera, aunque no se diga brutalmente, quedan siempre asociadas como características naturales que provienen de no haber sido indios quienes las poseyeron ni indios sus descendientes. Indios eran los peones en las haciendas del abuelo, indias las mujeres del servicio doméstico de entonces. Cuando había tierras con peones era inevitable convivir de vez en cuando con éstos. En algunas familias de viejo cuño oligarca, queda afición por la charrería, por la comida ranchera elaborada en casa, por las peleas de gallos y cierto olor de sacristía: eso es ser mexicano y se puede ejercer algunos domingos. Ahí se topa con lo indio, pero sólo si se mira hacia abajo. Mirando de frente, entre iguales, los cutis son blancos, los ojos y los cabellos claros. Nadie habla náhuatl, pero muchos francés y casi todos, hoy, inglés. En un número de antología, la revista norteamericana *Town & Country* presentó a los *Mighty Mexicans:* un desfile de fotos y reportajes breves sobre los personajes más poderosos del país (en el México de la embriaguez petrolera), presentados en su entorno cotidiano, en sus hogares, sus fábricas, sus oficinas y sus pasatiempos, que dan una idea inicial de la vida y los gustos de este sector privilegiado. Sintomáticamente, un grupo de damas jóvenes de la alta sociedad aparecen retratadas con sus mejores joyas y atavíos; en cada foto hay un elemento decorativo que indica sin lugar a dudas la condición mexicana de la modelo: junto a ella aparece siempre una india vestida con algún huipil auténtico, baja de estatura, rechoncha, la piel morena, el

rostro sonriente y la mirada agradecida. Cualquiera de estas fotografías podría ser la síntesis extrema de la esquizofrenia colonial en que vivimos.

Las capas medias de la sociedad urbana, acrecentadas rápidamente en las cinco o seis décadas últimas, viven esa esquizofrenia cotidianamente. Si para la vieja aristocracia los modelos de conducta y pensamiento se importaban de Europa, las clases medias de hoy dirigen su mirada apenas al otro lado de la frontera norte. Los Estados Unidos ofrecen todos los arquetipos para configurar las aspiraciones clasemedieras. No importan los orígenes reales, el pasado no muy lejano que quedó sepultado en la ciudad provinciana, en el barrio pobre, en el pueblo chico o hasta en la comunidad india; lo que cuenta son los pequeños logros de hoy, materializados en un consumo a plazos de aparatos domésticos, ropa de falluca y viajes espaciados a San Antonio y Disneylandia. Es difícil compaginar las aspiraciones siempre renovadas y crecientes con las posibilidades limitadas, en una situación que finalmente se deteriora hasta la crisis sin salida visible. Las clases medias se caracterizan aquí por un profundo desarraigo cultural. Hay una voluntad de renuncia a lo que se vivía hasta hace pocos lustros y una endeble, desarticulada recomposición de la vida actual. El espacio hogareño no se organiza según necesidades y gustos propios: se compra o se arrienda entre la oferta en serie, se amuebla de acuerdo con la propaganda al alcance, se adorna con gusto «charro». Lo único importante es que no se confunda con una habitación popular y para eso están los sillones con imitación de terciopelo, la televisión de color al centro, los electrodomésticos visibles y los inverosímiles cromos en las paredes. La cultura tradicional, cualquiera que sea su origen, no tiene ca-

bida explícitamente; permanece soterrada y aflora de vez en cuando, imprevista, como un detalle que cuestiona a fondo el todo aparente. En un todo sucedáneo (del café, del azúcar, del chicharrón, de la alegría, de la belleza, en fin: sucedáneo de la cultura, de la vida misma). ¿Lo indio, aquí? Quizás en algún rincón de la expresión patriotera, en las entretelas de una noche folclórica, «típica», ante el recién conocido que viene de El Paso. Desraizada, la clase media baila al ritmo que le tocan, sin gana para recordar ni impulso para imaginar. Si otro es el México profundo, éste es el México de la superficie: superficial.

La escisión cultural

Una sociedad nacional compuesta por más de 80 millones de seres humanos, asentados en un país de geografía múltiple; una sociedad embarcada en un proyecto de desarrollo capitalista industrial, que penetra en las distintas regiones, estratos y grupos de una manera notablemente desigual; una sociedad así, es necesariamente compleja y heterogénea desde el punto de vista cultural. Pero estas desigualdades y diferencias tienen, en el caso de México, un trasfondo mucho más profundo que condiciona la dinámica cultural y la aparta de los modelos que la caracterizan en sociedades que reconocen una antigua y sólida unidad cultural, dentro de la cual ocurre la variación y los desniveles que pueden llegar a conformar verdaderas sub-culturas dentro de un marco general común. Aquí la cosa es distinta: la oposición de fondo que determina la estructura y la dinámica cultural de la

sociedad mexicana es el enfrentamiento de dos civilizaciones, la mesoamericana india y la occidental cristiana.

No es posible entender las características culturales de la población de México en términos de un espectro de variaciones graduales, como si fuera un continuo que une sin rupturas lo más atrasado con lo más avanzado, lo tradicional con lo moderno, lo rural con lo urbano. Porque lo que aquí llamamos avanzado, moderno y urbano, no es la punta de lanza de un desarrollo propio, interno, sino la resultante de la implantación de la civilización occidental desde arriba; y lo que llamamos atrasado, tradicional y rural, no es el punto de partida de aquella avanzada, sino el sustrato indio de civilización mesoamericana. La relación entre ambos polos no fue nunca armónica ni lo es ahora; por lo contrario, es una oposición hasta hoy irreconciliable, porque descansa en la imposición de la civilización occidental y la consecuente subyugación de la civilización india. No hay una simple coexistencia entre ambas, que facilitaría probablemente el intercambio cultural recíproco y podría culminar en su unificación, tal como lo proclama la ideología oficial. Lo que hay es una relación asimétrica, de dominación y subordinación, en la que no se concede a sectores de cultura india (mayoritarios en el país, como hemos visto) ningún derecho a conservar y desarrollar su propio proyecto civilizatorio; si tal ocurre, es sólo por la incesante resistencia de esos grupos, que se manifiesta en las formas más variadas. En términos de la ideología dominante, la civilización india no existe; la oposición se enmascara bajo la fraseología del desarrollo —en cualquiera de sus modalidades— que convierte la imposición de una civilización ajena en un proceso natural e inevitable de avance histórico.

La diversidad cultural de la sociedad mexicana remite, en última instancia, a la presencia antagónica de dos civilizaciones. En los puntos extremos el contraste y la oposición son evidentes y totales: la vieja oligarquía aristocratizante y sus epígonos tecnócratas de la modernidad, frente a las comunidades indias que conservan su propia identidad. En los numerosos sectores y grupos intermedios la situación se presenta menos nítida, a primera vista; los campesinos tradicionales ya no se reconocen indios, aunque vivan una cultura predominantemente india; los grupos urbanos subalternos no son culturalmente homogéneos: algunos mantienen como cultura de referencia la de sus comunidades de origen, indias o campesinas; otros, han forjado una cultura popular urbana de vertiente india, pero adaptada y transformada por una larga experiencia de vida en la ciudad; unos más se debaten en la anomia, en la inestabilidad, oscilantes entre el lumpen y el espejismo clasemediero. Por su parte, los estratos medios no han creado un estilo de vida propia, no poseen una cultura desarrollada por ellos mismos: consumen, como norma general, los productos culturales ajenos que les ofrece un mercado hábilmente controlado: desde las opiniones y las aspiraciones hasta la comida y la recreación, desde los giros idiomáticos hasta el gusto por los *best-sellers.*

La diversidad cultural no es un problema en sí misma. De hecho, constituye un capital tangible e intangible de enorme potencial para el país, en tanto pluralidad de experiencias históricas acumuladas, que forman un repertorio vastísimo de recursos para hacer frente a las situaciones más variadas. El problema está en la estructura dual, asimétrica, que subyace en el fondo de esa pluralidad. Y aquí es indispensable volver una vez más al ori-

gen de este problema, que no es otro sino la situación colonial de la que surge la actual sociedad mexicana. Un pasado cuya dualidad básica y antagónica no ha sido superada aún y se expresa, en cambio, en todas las facetas de la vida nacional. Un pecado original todavía no redimido.

SEGUNDA PARTE

CÓMO LLEGAMOS A DONDE ESTAMOS

La escisión profunda de la sociedad mexicana, que expresa la confrontación no resuelta de dos civilizaciones, es el resultado de un proceso histórico que está por cumplir quinientos años. Al analizar la situación actual y buscar los caminos para superar los problemas que enfrentamos, es indispensable tener presente, como marco general que encuadre nuestras reflexiones, las características básicas de ese proceso histórico. A ese propósito está destinada esta segunda parte. No se trata de hacer un resumen de los acontecimientos ocurridos en el ultimo medio milenio, como tampoco fue la intención de los capítulos anteriores presentar un compendio etnográfico. Lo que se quiere es estimular otra reflexión sobre nuestra historia, una manera diferente de leerla que nos ayude a entender mejor cómo llegamos a donde estamos. Son proposiciones y no conclusiones; caminos a recorrer que aquí apenas se columbran.

I

EL PROBLEMA DE LA CULTURA NACIONAL

En las páginas anteriores se han ofrecido los argumentos que llevan a la conclusión de que la sociedad mexicana se compone de un abigarrado conjunto de pueblos y grupos sociales que poseen y practican, cada uno de ellos, una cultura específica y diferente de las demás. El grado de divergencia cultural varía, según los casos que se decida comparar, desde matices locales que no alteran la pertenencia a una misma cultura básica, hasta el contraste entre formas de vida radicalmente diferentes, orientadas por proyectos históricos esencialmente distintos. La argumentación también se ha encaminado a mostrar que la diversidad cultural de México no puede entenderse en términos de desniveles culturales, es decir, que no se trata de expresiones de una misma cultura que difieren entre sí debido a la posición que ocupa cada grupo o segmento social dentro del conjunto, lo que determina un acceso mayor o más restringido a los bienes y prácticas de una cultura común. Este fenómeno, las diferencias culturales debidas a la estratificación social, está sin duda presente en la dinámica cultural del país. Pero de ninguna manera es el factor que permita explicar la diversidad cultural de nuestra sociedad. Mucho más allá de las diferencias coyunturales, lo que está en el fondo y explica la inexistencia de una cultura mexicana única es la presencia de dos civilizaciones que, ni se han

fusionado para dar lugar a un proyecto civilizatorio nuevo, ni han coexistido en armonía fecundándose recíprocamente.

Por lo contrario, entre las culturas de estirpes mesoamericana y las sucesivas variedades de la civilización occidental que han adquirido hegemonía entre los grupos dominantes de la sociedad mexicana, no ha habido nunca convergencia sino oposición. La razón es simple y es una sola: los grupos sociales que han detentado el poder (político, económico, ideológico) desde la invasión europea hasta el día de hoy, afiliados por herencia o por circunstancia a la civilización occidental, han sostenido siempre proyectos históricos en los que no hay cabida para la civilización mesoamericana. La posición dominante de estos grupos, originada en el orden estamentario de la sociedad colonial, se ha expresado en una ideología que sólo concibe el futuro (el desarrollo, el progreso, el avance, la Revolución misma) dentro del cauce de la civilización occidental. La diversidad cultural y de manera específica, la presencia múltiple de la civilización mesoamericana, ha sido entendida siempre, necesariamente dentro de ese esquema, como un obstáculo que impide caminar por el único sendero cierto hacia la única meta válida. La mentalidad heredada del colonizador no permite ver o inventar cualquier otro camino: la civilización mesoamericana, o se da por muerta, o debe morir cuanto antes, porque su condición, según la mirada del colonizador, es de indiscutible inferioridad y no admite futuro propio.

La presencia de dos civilizaciones distintas implica la existencia de proyectos históricos diferentes. No se trata simplemente de propuestas alternativas dentro del marco de una civilización común, propuestas que podrían

alterar en muchos órdenes la realidad actual pero que no cuestiona los objetivos últimos ni los valores profundos que todos comparten en tanto partícipes del mismo proyecto civilizatorio. Se trata, en cambio, de proyectos diferentes que descansan en formas distintas de concebir el mundo, la naturaleza, la sociedad y el hombre; que postulan diferentes jerarquías de valores; que no tienen las mismas aspiraciones ni entienden de la misma manera lo que significa la realización plena del ser humano; son proyectos que expresan dos sentidos de trascendencia que son únicos y, por lo tanto, diferentes. Por todo ello, los proyectos de unificación cultural nunca han propuesto la unidad a partir de la creación de una nueva civilización que sea síntesis de las anteriores, sino a partir de la eliminación de una de las existentes (la mesoamericana, por supuesto) y la generalización de la otra.

La empresa colonizadora se empeñó en destruir la civilización mesoamericana sin más límite que el que imponían sus propios intereses. Allí donde fue necesario, se liquidaron pueblos enteros. Donde, por el contrario, se requirió la fuerza de trabajo de los indios, se les mantuvo social y culturalmente segregados y se crearon, indirecta y contradictoriamente, las condiciones mínimas para la continuidad de la civilización mesoamericana, pese al brutal descenso de la población durante las primeras décadas de la invasión, una de las catástrofes demográficas más violentas y terribles en la historia de la humanidad. Por su naturaleza intrínseca, el régimen colonial no podía plantearse un proyecto de fusión cultural que amalgamara las vertientes civilizatorias de Mesoamérica y occidente. La ideología que pretendía justificar la colonización como una cruzada de redención, revelaba precisamente la convicción de que el único camino

hacia la salvación era el trazado por la civilización occidental. La occidentalización del indio, sin embargo, resultaba contradictoria con la terca y primordial necesidad de mantener una clara distinción entre los colonizados (los indios) y los colonizadores europeos, porque si los indios hubiesen dejado de serlo por incorporarse plenamente a la civilización occidental, habría dejado de existir la justificación ideológica de la dominación colonial. La segregación y la diferencia son consustanciales a toda sociedad colonial. La unificación, en cambio, bien sea por la asimilación del colonizado a la cultura dominante, o bien como proyecto improbable de fusión de civilizaciones, niega de raíz el orden colonial.

El surgimiento y la consolidación de México como un Estado independiente, en el transcurso turbulento del siglo XIX, no produjo ningún proyecto diferente, nada que se aparte de la intención última de llevar al país por los senderos de occidente. Las luchas entre conservadores y liberales expresan sólo concepciones distintas de cómo alcanzar esa meta, pero en ningún momento la cuestionan. Al definir la nueva nación mexicana se la concibe culturalmente homogénea, porque en el espíritu (europeo) de la época domina la convicción de que un Estado es la expresión de un pueblo que tiene la misma cultura y la misma lengua, como producto de una historia común. De ahí que la intención de todos los bandos que disputaban el poder, haya sido la de consolidar la nación, entendiendo por esto la incorporación paulatina de las grandes mayorías al modelo cultural que había sido adoptado como proyecto nacional. ¿Cuál era ese modelo en torno al cual debería unificarse la nación mexicana? Era un modelo netamente occidental. Y no podía ser de otra manera puesto que los grupos dirigentes, los que se

abrogaban el derecho de definir los derroteros de la nación naciente, eran la minoría que heredaba las orientaciones de la civilización occidental trasplantada a estas tierras por los antiguos colonizadores. Libertad, sí; mayor justicia, igualdad de derechos, sí; pero todo encaminado a la transformación de la sociedad mexicana en una nación «moderna» según los moldes de la civilización occidental. La inmensa mayoría de los mexicanos vivía fuera de ese molde porque vivía una civilización diferente. Consolidar la nación significó, entonces, plantear la eliminación de la cultura real de casi todos, para implantar otra de la que participaban sólo unos cuantos. Y ese modelo a imponer no era en ningún sentido una etapa superior, un escalón necesario y natural al que antes hubieran podido acceder las culturas de las grandes mayorías de no haberlo impedido la injusticia y las restricciones del régimen colonial; no, era un modelo diferente, era otra civilización.

En los términos en que se aborda aquí el problema de la cultura nacional, los caminos que se recorren a partir del triunfo de la Revolución tampoco significan un cambio de rumbo. El desarrollismo y la modernización siguen la línea de la sustitución cultural dentro de un modelo occidental cuyo ejemplo prístino está ahora más cercano: en los Estados Unidos. Ya se adelantaron en el capítulo anterior algunas consideraciones sobre la formulación ideológica oficial en torno a la cultura nacional que se afirma como una cultura mestiza; volveré sobre ese punto más adelante. Aunque los caminos emprendidos se cierran abruptamente o llevan al borde del precipicio, los empeños de las capas dirigentes siguen comprometidos en alcanzar metas que corresponden a los paradigmas de la civilización occidental. Ante el de-

sastre, se admite cuestionar las estrategias y criticar los procedimientos, pero nunca imaginar siquiera que puede haber alternativas al proyecto global.

El único proyecto que en algún momento tuvo la posibilidad de convertirse en proyecto nacional alternativo —dejando aparte, por el momento, la resistencia permanente y las luchas incesantes de los pueblos indios— fue el que postuló el movimiento encabezado por Emiliano Zapata. La defensa de los pueblos, su orientación agraria, su no renuncia a las formas reales de vida forjadas a través de los siglos, le otorgan al movimiento zapatista un lugar especial, diferente, dentro de las corrientes que conformaron la Revolución mexicana. Hubo otros grupos, sin duda, que actuaron en el mismo sentido profundo; pero ninguno alcanzó la trascendencia y la repercusión nacional que tuvo en su momento la revolución suriana. Sin embargo, más que a Porfirio Díaz, la Revolución derrotó a Emiliano Zapata. Sin restar importancia a los contenidos agraristas de la Constitución de 1917 y sin negar los méritos de los mejores momentos de la Revolución hecha gobierno, como el periodo cardenista, es necesario reconocer que la esencia misma del proyecto zapatista fue eliminada y que sólo se incorporaron en el programa triunfante de la Revolución aquellas demandas que parecían ser compatibles con las metas que finalmente definieron el carácter de la Revolución vencedora. Y digo los que parecían ser compatibles, porque al correr de los años y cada día más, se han dado retrocesos en la política agrarista formulada inicialmente, lo que muestra sin lugar a dudas que el proyecto adoptado es más incompatible con los postulados zapatistas de lo que se creyó en un primer momento. Y eso que sólo se

aceptaron demandas aisladas, pero nunca el programa de fondo que les daba sentido y hondura.

Es inevitable una primera conclusión. Los grupos dirigentes del país, los que toman o imponen las decisiones más importantes que afectan al conjunto de la sociedad mexicana, nunca han admitido que el avance pueda consistir en la liberación y el estímulo de las capacidades culturales que realmente existen en la mayoría de la población. Nunca se han planteado que el desarrollo signifique precisamente crear las condiciones para que crezcan y fructifiquen con plenitud las diversas culturas indias, regionales y populares que han hecho posible la sobrevivencia de la inmensa mayoría de los mexicanos. Una mentalidad colonizada, sustentada en un orden de dominación que los beneficia, ha impedido a esos grupos dirigentes considerar cualquier alternativa cultural que se aparte del esquema occidentalizado que asumen rígidamente por incapacidad, por conveniencia, por sumisión o, en el mejor de los casos, por simple ceguera ante la realidad propia.

Lo que se ha propuesto como cultura nacional en los diversos momentos de la historia mexicana puede entenderse como una aspiración permanente por dejar de ser lo que somos. Ha sido siempre un proyecto cultural que niega la realidad histórica de la formación social mexicana y, por lo tanto, no admite la posibilidad de construir el futuro a partir de esa realidad. Es un proyecto sustitutivo, en todos los casos; el futuro está en otra parte, en cualquier parte, menos aquí mismo, en esa realidad concreta. Por lo tanto, la tarea de construir una cultura nacional consiste en imponer un modelo ajeno, distante, que por sí mismo elimine la diversidad cultural y logre la unidad a partir de la supresión de lo existente.

Según esta manera de entender las cosas, la mayoría de los mexicanos sólo tiene futuro a condición de que dejen de ser ellos mismos. Ese cambio se concibe como un corte definitivo, un dejar de ser para ser otro; nunca como una actualización que provendría de una transformación interna, de una liberación de culturas que han estado sujetas a las presiones múltiples de la dominación colonial durante cinco siglos. La historia constitucional de México es uno de los ejemplos que ilustra de manera abrumadora ese planteamiento esquizofrénico, porque ha conducido en todos los casos a la construcción jurídica de un estado ficticio, de cuyas normas y prácticas queja excluida la mayoría de la población. ¿Dónde si no, está la razón de contradicciones tan evidentes como que el individualismo y el igualitarismo en que se empeñaron los liberales del siglo pasado hayan conducido, sin solución de continuidad, a la consolidación de los sistemas de servidumbre en las haciendas porfiristas? ¿Cómo se explica una legislación anticlerical convertida en letra muerta, en ficción pura, para dar paso a un acuerdo tácito con la Iglesia que resulta ser la negación misma del espíritu de las leyes? ¿Cómo entender, si no es a condición de admitir la gran ficción dominante, un sistema de elecciones democráticas que descansa en el reconocimiento de los partidos políticos como único vehículo legítimo de la participación electoral ciudadana, en un país en el que la absoluta mayoría de la población no milita en ningún partido ni ejerce el derecho a voto? Se buscaría en vano un solo ejemplo que mostrase la intención de conocer y reconocer los sistemas reales que se emplean en los diversos grupos de la sociedad mexicana para obtener y legitimar la autoridad, con el fin de estructurar un sistema nacional en el que esas formas lo-

cales tuviesen cabida y, al mismo tiempo, encontrasen los estímulos y las posibilidades para su progresiva actualización. No hay tal; el país se quiere moderno ya, por virtud de la ley, y si la realidad marcha por otros caminos es una realidad equivocada e ilegal.

Esta ficción esquizofrénica, manifiesta en todos los órdenes de la vida y la cultura del país, acarrea consecuencias cuya gravedad parece no inquietar a los propulsores del México imaginario. En primer término, la ficción produce la marginación de las mayorías, esta sí una marginación real y no imaginaria. Los participantes del México «que debe ser» han sido siempre una minoría, a veces una ridícula minoría. Los demás, todos los demás, quedan excluidos por decreto y su participación en los procesos teóricamente democráticos queda reducida, en el mejor de los casos, a un mero formulismo externo, ajeno a su vida real, ficticio en última instancia. Las normas que se pretende que rijan la vida del país en todos los órdenes están concebidas con base en una matriz cultural de la que sólo participa una minoría de mexicanos. A partir de ese núcleo dirigente y en función de sus intereses y tendencias, variables a lo largo del tiempo aunque siempre dentro del cauce de la civilización occidental, se impulsan esfuerzos en diversas direcciones para integrar a otros sectores de la sociedad a las conductas que el modelo presupone. Para ser ciudadano mexicano en el sentido pleno del término, no basta haber nacido en este suelo y no haber renunciado a la nacionalidad de nacimiento: para los muchos es condición adicional (no expresada en la ilusión jurídica) aprender una cultura ajena a la que enmarca y da sentido a su vida concreta, cotidiana, porque su cultura propia resulta ilegítima en el contexto del México imaginario. No es, en-

tonces, una marginación que se exprese únicamente en un menor acceso a bienes y servicios, sino que es una marginación total, una exclusión de la forma propia de vivir. Gran parte de los mexicanos queda así sometida a una condición en la cual, o permanece al margen de la vida nacional, vinculada únicamente por las relaciones mínimas inevitables entre su mundo real y el otro que se presenta como ajeno y externo; o vive una situación doble, también esquizofrénica, cambiando de mundo y de cultura según las circunstancias y las necesidades; o se ve obligada, finalmente, a renunciar a su ser de origen para intentar ser aceptada plenamente en el México imaginario de la minoría.

La noción de democracia, establecida hace dos siglos como una de las aspiraciones vertebrales de la civilización occidental, se convierte, al ser trasplantada mecánicamente como postulado del México imaginario, en una serie de mecanismos de exclusión que transforman al pueblo real en no-pueblo. Una curiosa democracia que no reconoce la existencia del pueblo y se plantea, en cambio, la tarea de crear al pueblo, para después, seguramente, ponerse a su servicio. Una sorprendente democracia de la minoría, un proyecto de nación que parte de considerar ajenos a los grupos mayoritarios del país. Un proyecto, en fin, que vuelve ilegítimos el hacer y el pensar de los más de los mexicanos: el pueblo termina siendo el obstáculo para la democracia.

Una segunda consecuencia es también inevitable. Al hacer tabla rasa de la realidad, se renuncia a poner en juego la mayor parte del capital cultural de la sociedad mexicana. Se genera una imposibilidad absoluta para reconocer, valorar y estimular el desarrollo del extenso y variado patrimonio cultural que la historia ha puesto

en manos de los mexicanos. Sigue presente la vieja ceguera colonial, la noción de que aquí no hay nada con lo que se pueda construir un futuro. Si hay que hacer al pueblo para que sustituya al no-pueblo, lo consecuente es hacer también una cultura que sustituya a las no-culturas existentes. Los elementos que deberán conformar ese nuevo acervo cultural no están aquí: son artículos de importancia (ideas, conocimientos, aspiraciones, tecnología; el qué hacer y el saber hacerlo). Otra vez la ímproba tarea, no de transformar la realidad, sino de sustituirla.

Todas las capacidades acumuladas y pulidas a lo largo de los siglos, es decir, todo el patrimonio cultural del México profundo, pasa sin más, a la categoría de lo inútil. Pareciera como si generación tras generación, siglo tras siglo, los de aquí solamente hubieran recorrido un camino equivocado que ya llegó a su fin. Aquella historia, según las pautas del México imaginario, no fue realmente una historia; ni siquiera parte de la historia. Fue, por lo visto, una aberración, un sin sentido. El saldo que arroja (las culturas vivas que norman y hacen posible la existencia de millones de mexicanos) queda en números rojos; no sólo es inútil y ajeno al proyecto de cultura nacional, sino que resulta ser un lastre que debe removerse para emprender el camino correcto a partir de cero, desde la inocencia total, sin memoria. La propuesta no es ni siquiera el despilfarro sino la renuncia suicida a lo que se tiene.

El perverso esquema del desarrollo imaginario, por ejemplo, intenta reducir la actividad útil de los individuos a una sola dimensión mecánica: la fuerza de trabajo, aplicable indistintamente a cualquier tarea. Todas las capacidades que encuentran espacio y condiciones para

desarrollarse simultáneamente en el contexto comunitario de la vida indígena y campesina, quedan excluidas y sin aprovechamiento en un modelo cultural de relaciones de trabajo que no contempla entre sus metas la realización plena de las potencialidades individuales y colectivas. Los ejemplos pueden multiplicarse y hallarse en todos los aspectos de la vida nacional: un empeño permanente de ignorar las capacidades creadas por el México profundo y una absoluta indiferencia ante el reto y la promesa que significaría la elaboración de un proyecto que buscara el desarrollo de esas capacidades y no su castración.

La pregunta es inevitable: ¿cómo llegamos a donde estamos? Resulta claro que la esquizofrenia en que se debate la cultura nacional es la expresión actual de un largo proceso histórico cuyo origen se encuentra en la instauración del régimen colonial, hace casi 500 años. A partir de ese momento se puso en marcha un sistema de control cultural mediante el cual se fueron limitando las capacidades de decisión de los pueblos colonizados y se les fue arrebatando el control sobre muchos de sus elementos culturales, aquellos que en cada momento histórico resultaban de interés para la sociedad dominante. Conviene subrayar que el sistema de control cultural abarca todas las dimensiones de la vida social y se refiere a la posibilidad de decidir, en cualquier circunstancia, sobre la forma de poner en juego los elementos culturales que son indispensables para cualquier acción. El estudio del proceso histórico que ha dado por resultado el actual sistema de control cultural no puede limitarse, en consecuencia, a un solo aspecto de la actividad social, como sería, por ejemplo, la enajenación de bienes y productos materiales, o el empleo de la fuerza de trabajo de

los pueblos colonizados en beneficio, primero, de los colonizadores y, posteriormente, de sus epígonos nacionales. Tales mecanismos de explotación económica han jugado, sin duda, un papel de primera importancia en la historia de la dominación; pero el sistema de control cultural que los ha hecho posibles, es un aparato mucho más complejo, diversificado y total, cuya comprensión exige introducir otros criterios de análisis, más allá de los puramente económicos.

El hecho de que el sistema de control cultural sea un fenómeno total, no implica que todas las decisiones queden concentradas en un solo grupo o clase de la sociedad. Ahí, ciertamente, tenderán a ubicarse las decisiones que el sector dominante de la sociedad considere fundamentales, las que de alguna manera expresan su razón de ser y su proyecto. Pero los grupos subalternos conservan también capacidades de decisión en los ámbitos de su cultura propia. Estos reductos se modifican, se amplían o se estrechan, según se transformen las condiciones y las fuerzas que conforman el sistema de control cultural en su conjunto. Desde esta perspectiva, la dinámica histórica puede entenderse como una lucha incesante de los grupos sometidos por conservar y ampliar los ámbitos de su cultura propia (aquellos en los que tiene capacidad de decisión sobre los elementos culturales requeridos para la actividad social), frente a los intentos de la sociedad dominante por ampliar y consolidar su propio espectro de control cultural, en función de sus intereses y necesidades. Este proceso se presenta con mayor nitidez en las sociedades plurales de origen colonial, como la mexicana, porque existen culturas diferentes que distinguen a los pueblos subalternos de la sociedad dominante; en tal situación, la lucha por los espacios

propios dentro del sistema global de control cultural expresa, simultáneamente, el enfrentamiento de culturas y proyectos culturales diferentes y la lucha por una mayor participación en las decisiones dentro del sistema de control cultural en su conjunto.

Sobre estas líneas, apuntadas aquí en forma esquemática para ubicar inicialmente al lector en la perspectiva teórica que subyace en los siguientes capítulos, se intentará presentar una visión general de los momentos centrales y los mecanismos más importantes que han ido configurando y transformando el sistema de control cultural en México durante el último medio milenio. No se trata, como ya se anotó al principio de esta segunda parte, de hacer una síntesis histórica, tarea por demás desorbitada en el contexto de esta obra, sino de apuntar hacia una manera de reflexionar sobre nuestra historia que ponga en el centro de la atención el problema de la realidad cultural de México, entendida como el resultado de las historias concretas de diversos pueblos, ligadas entre sí pero, al mismo tiempo, obedientes a determinantes propias y particulares de cada uno de ellos. Más que ofrecer resultados, las páginas siguientes proponen una tarea a futuro que aspiraría a ser colectiva y cada vez más amplia: analizar con una mentalidad abierta cómo llegamos a donde estamos, para fundamentar, sobre esa base, cuál es el mejor camino para salir de donde estamos. Más allá de los problemas coyunturales, por agobiantes y dramáticos que sean, se propone una reflexión en términos de civilización que nos permita superar la esquizofrenia a que ha dado lugar el desencuentro entre el México profundo y el México imaginario.

II

EL ORDEN COLONIAL

La génesis de la problemática actual de la cultura en México se encuentra, evidentemente, en la instauración de un orden colonial a partir de la tercera década del siglo XVI. Es entonces cuando se conforma una sociedad escindida, cuya linea divisoria corresponde a la subordinación de un conjunto de pueblos de cultura mesoamericana bajo el dominio de un grupo invasor que porta una cultura diferente, de matriz occidental. Se crea así una situación colonial en la que la sociedad colonizadora afirma ideológicamente su superioridad en todos los campos posibles de comparación frente a los pueblos colonizados. Esa situación condiciona muchas características fundamentales del México independiente hasta nuestros días. En consecuencia, conviene pasar revista, así sea en forma somera, a las principales líneas que perfilan el sistema de control cultural implantado hace casi quinientos años.

Una nueva manera de dominar

La dominación de un pueblo sobre otro, no es un fenómeno ausente en el México precolonial. El sometimiento apoyado en la fuerza militar ocurrió en muchas regiones

y en muy diversos periodos. No siempre ni en todas partes; según las evidencias disponibles, por ejemplo, en la región maya central, durante la época del esplendor clásico que concluye hacia fines del siglo IX y principios del X, no puede hablarse de una dominación imperial; el arqueólogo Alberto Ruz señala que la diversidad de estilos locales que se encuentran en esa área es resultado de desarrollos particulares de la cultura maya que se produce en el seno de estados independientes. Más adelante, según el mismo autor, el auge de Chichén no descansa en el dominio militar sino en el comercio, que se hace incluso a larga distancia. Por otra parte, en los valles centrales, el militarismo se convierte en un rasgo importante de la organización social sólo después de la caída de Teotihuacan, a fines del siglo VII o principios del VIII.

Sin embargo, en el momento de la invasión europea existía indudablemente una poderosa estructura de dominación que sometía a gran número de pueblos dispersos en el centro y hacia el sur del país al poder de la Triple Alianza, bajo la hegemonía de los mexicas. El militarismo azteca se vio reforzado y se consolidó en Tenochtitlan a partir de la cuarta década del siglo XV, bajo el gobierno de Itzcóatl. La figura de Tlacaélel, que ocupa el cargo de Cihuacóatl (el que comparte el poder con el Huey Tlatoani) con tres sucesivos gobernantes mexicas, parece haber desempeñado un papel de primera importancia como el verdadero poder tras el trono que impulsa las reformas en favor de la aristocracia militar. Tlacaélel representa una línea diferente a la que encarnaba Netzahualcóyotl, señor de Tezcoco. Tras la derrota de esta ciudad los nuevos aliados Tezcoco y Tenochtitlan, conquistan Azcapotzalco y entonces comienzan los cambios que modifican a la sociedad mexica y colocan

en una posición predominante a los representantes del poder militar. Katz señala, por ejemplo, que los guerreros reciben tierras de la vencida Azcapotzalco, en tanto que los macehuales —la gente del común— no las reciben. Se pierde democracia en la sociedad mexica: los electores del Huey Tlatoani, que hasta entonces eran los representantes de los calpullis, son ahora los miembros de la aristocracia militar. Para justificar todo esto se reescribe la historia, se queman los antiguos libros pictográficos y se pintan otros que describen a los aztecas como el pueblo elegido, el pueblo del sol. Todo esto, al parecer, conforma una situación nueva en Mesoamérica, cuyo destino posible queda a la especulación porque el proceso quedó bruscamente interrumpido con la caída de Tenochtitlan a manos de los españoles.

A pesar de que el dominio mexica fue tal vez, un fenómeno único y, en consecuencia, no permite generalizar sobre las formas de dominación en el México precolonial, es el caso mejor documentado y da pie para explorar algunos rasgos que ayudan a entender el sentido y las características de la dominación en el mundo precolonial. Un primer objetivo está claro: la obtención de tributo. Los pueblos sometidos al poder mexica entregaban periódicamente un tributo que se concentraba principalmente en las ciudades de la Triple Alianza. Parte de ese tributo podía beneficiar a otras ciudades de la región lacustre del valle de México que tenían así una situación doble: eran sujetos, pero también aliados circunstanciales.

Conviene destacar un aspecto del sistema tributario: los bienes y productos que se exigían a cada pueblo sometido formaban parte de lo que se producía localmente antes de que se impusiera el dominio azteca. Las ciuda-

des vencidas se veían obligadas a producir más o a consumir menos para pagar el tributo que les había sido asignado. Esa extracción de riqueza, que inevitablemente empobrecía a los pueblos sujetos a tributación, no implicaba, sin embargo, una alteración fundamental de sus sistemas productivos: seguían produciendo lo mismo y en la misma forma, sólo que estaban obligados a entregar parte del producto. Tal vez haya casos de excepción, en los que algunos pueblos sujetos se hayan visto forzados a producir algo que antes no producían; pero la norma es lo contrario, entre otras razones porque la diversidad de nichos ecológicos que ocupaban, permitía una diversificación de productos a tributar, lo que precisamente permitía a las ciudades dominantes disponer de una variedad de bienes de distinta procedencia que su propio medio natural no les ofrecía. Pero el hecho de que bienes producidos por distintos pueblos tengan significación y se vuelvan codiciables para otro pueblo, que ocupa tal vez un nicho ecológico diferente, revela algo más importante: la pertenencia de unos y otros a la misma civilización, lo que hace que las diversas producciones locales sean compatibles y, en consecuencia, que no resulte necesario modificar lo que llamaríamos las «líneas de producción» de los pueblos sujetos para adecuar su tributo a una sociedad dominante que tenga necesidades de consumo diferentes. Esto plantea que la dominación entre pueblos que comparten una misma civilización, como los pueblos mesoamericanos, no conduce a la sustitución ni al abandono de las prácticas productivas preexistentes, sino al empobrecimiento de la población sujeta o a un incremento de la producción para compensar el tributo extraído. No se crea una situación

de incompatibilidad inicial entre lo que se produce (que es parte de la cultura propia) y lo que se tributa.

Conviene recordar, para reforzar el punto anterior, que una de las obligaciones generales que impusieron los aztecas en todas las regiones que cayeron bajo su dominio, fue la de organizar mercados regulares para hacer posible el comercio con los productos locales. En provincias alejadas, como en la frontera con los mayas, los pueblos sometidos llegaron a no pagar tributo: su obligación era facilitar hombres para las guarniciones, alimentar a las tropas y facilitar la posibilidad del comercio. Los comerciantes tuvieron una gran importancia en la sociedad azteca; además de su función principal cumplían también la de una forma de espionaje que transmitía información con fines militares —y seguramente también comerciales—. No conozco ninguna investigación que se haya propuesto comparar lo que ingresaba a Tenochtitlan por tributo y lo que ingresaba por comercio; pero la importancia social de los comerciantes y la amplitud de las rutas que recorrían y que llegaban más allá de las fronteras del dominio mexica, permiten suponer que la actividad comercial era, en términos económicos, por lo menos tan importante como el tributo. No parece infundado plantear que muchas guerras de conquista buscaban la apertura del comercio tanto o más que la imposición del tributo. En todo caso, la importancia innegable del comercio muestra también el hecho que señalé en párrafos anteriores: la compatibilidad de la producción entre pueblos que se ubican en el mismo horizonte civilizatorio.

La presencia militar de los mexicas en las zonas sometidas a su dominio, tiene también características que ayudan a entender la naturaleza de las formas de domi-

nación precoloniales. En algunos sitios existían guarniciones permanentes, pero en muchos otros no las había y sólo se enviaba al calpixque, funcionario encargado de recolectar el tributo. Algunos pueblos participaban en las campañas de la Triple Alianza aportando hombres para la guerra, a cambio de lo cual recibían parte del botín obtenido. Existían mecanismos de control político indirecto, esto es, se sostenían los gobernantes locales y la estructura interna de autoridad, con la imposición de algunas restricciones que Katz resume así: la designación de nuevos gobernantes debía ser aprobada por el Estado mexica; la declaración de guerra o el pacto de paz eran también privilegio de los aztecas; por último, en las ciudades de la cuenca lacustre, eran los mexicas quienes tomaban las decisiones relativas a las obras de irrigación. Un recurso frecuente para consolidar el dominio azteca fue la alianza matrimonial entre miembros de las respectivas élites gobernantes, estableciendo así nuevas lealtades que descansaban en una relación diferente a la que se sustentaba en el poderío militar. Además, cabe destacar el hecho de que no se establecían colonos permanentes en las regiones dominadas por los mexicas; las únicas excepciones se encuentran, también según Katz, en las fronteras con los purépechas y con los mayas.

Para tener un panorama más completo en esta materia es necesario mencionar algunas implicaciones religiosas de la dominación, ya que en el mundo mesoamericano esa dimensión tiene una intensa presencia en todos los aspectos de la vida. No había un componente de lucha religiosa en las guerras de conquista, en el sentido de que no se buscaba imponer a los vencidos la religión de los vencedores. Aun la religión azteca, después de las

reformas de Tlacaélel, mantenía una flexibilidad y una capacidad de apropiación que le permitía, en corto tiempo, incluir a las deidades de los pueblos sometidos dentro de su propio panteón. Para simbolizar religiosamente el dominio impuesto, en el recinto del gran teocalli de Tenochtitlan había un sitio para guardar imágenes sagradas de los pueblos vencidos: algo así como una cárcel para presos divinos. No se prohibían ni perseguían los cultos locales ni se negaba la existencia de los dioses correspondientes, pero sí hubo un empeño de los aztecas por expresar también en ese terreno la superioridad de sus propias deidades. Aun así, no había nada parecido a un espíritu misionero en torno al cual se buscara la conversión de los sometidos a la religión de los vencedores; hubo, si acaso, algunos intentos tardíos por introducir el culto a Huitzilopóchtli (el dios más caracterizadamente azteca) como uno más en el panteón politeísta de otros pueblos. Esta manera de manejar las diferencias religiosas en el proceso de dominación se entiende con claridad si se toma en cuenta que todos los sistemas religiosos mesoamericanos son resultado de un mismo proceso de desarrollo civilizatorio en el que hubo, durante siglos y milenios, un contacto constante y una mutua influencia que permite reconocer una misma deidad en diferentes pueblos y en épocas distintas (Tláloc y Quetzalcóatl en el altiplano son Chac y Kikulkán entre los mayas de la península de Yucatán; el dios viejo, dios del fuego, aparece en diversas culturas, por mencionar sólo los ejemplos mejor conocidos). Hay pautas comunes en el fondo de las concepciones y los sistemas religiosos de los pueblos mesoamericanos, que los hacen compatibles y no excluyentes. Quizás en ese contexto se entienda mejor un complejo de prácticas que tienen que ver con la

religión y con la guerra y que se mencionan siempre para demostrar la naturaleza «bárbara» de la civilización mesoamericana: me refiero, naturalmente, a las llamadas guerras floridas y a los sacrificios humanos rituales.

La idea misma de que dos pueblos convengan en efectuar periódicamente una batalla con el fin de obtener prisioneros para que sean sacrificados por motivos religiosos, sólo alcanza a tener sentido si no se le ve como un hecho aislado, que se debe explicar por sí mismo, sino como parte de un sistema cultural completo del que necesariamente participan los pueblos involucrados. Es indispensable que compartan concepciones semejantes sobre el universo y sobre las obligaciones trascendentales que deben cumplir los hombres para que se mantenga la continuidad del cosmos, para que acepten un rito periódico que culmina con el sacrificio de una cantidad, mayor o menor, de sus mejores hombres. De no ser así, la «guerra florida» sería a muerte, porque ésta tendría más sentido en el campo de batalla que en el templo del enemigo. El trasfondo común de la civilización mesoamericana proporcionaría ese espacio de ideas compartidas que hacía aceptable lo que hoy y desde fuera resulta incomprensible.

Dos puntos más para terminar esta gruesa caracterización de las formas de dominación en el México precolonial. Uno se refiere a que la tecnología de guerra no presentaba diferencias cualitativas relevantes entre los diversos pueblos mesoamericanos. Las armas eran semejantes y el mayor o menor poderío se establecía por la cantidad de hombres que intervenían por cada bando, no por la potencia diferente de las armas que usaban. A partir de una cierta magnitud demográfica y algunas condiciones geográficas relativamente favorables, los

pueblos de la región podían disponer de la fuerza militar suficiente para resistir el acoso de cualquier otro, como lo demuestra la persistencia de señoríos autónomos en el interior del territorio dominado por los aztecas, hasta el momento mismo de la invasión española. El segundo punto tiene que ver con la política lingüística que practicaron los mexicas con los pueblos sometidos que hablaban un idioma distinto del náhuatl. No hubo ningún intento por imponer la lengua de los vencedores. La nahuatlización no formaba parte de los objetivos del dominio sobre otros pueblos.

Detrás de estos hechos, como en el caso de la política religiosa, se encuentra una noción de «el otro» (otros pueblos, enemigos o aliados, sometidos o no) que no pasa por una concepción de inferioridad natural y absoluta. Más todavía: las diferencias culturales entre los pueblos no se aducen para justificar la dominación, porque si así fuera habría esfuerzos en diversas direcciones para «civilizar» a los vencidos. Y lo que aparece es otra cosa: una aceptación de sus modos de vida, de sus sistemas de producción, de sus creencias religiosas, sus formas de gobierno y su idioma. Nada de esto resulta necesario eliminar ni excluir; todo es compatible con el sistema y los objetivos de la dominación. La civilización común hace posible que el sometimiento de un pueblo al dominio de otro no implique su negación ni vuelva ilegítima su cultura.

El sistema colonial que establecen los españoles es de una naturaleza completamente distinta a las formas de dominación que se conocían hasta entonces en Mesoamérica. En la ideología occidental dominante, acentuada en el caso de España por la experiencia todavía fresca de la guerra de reconquista contra los moros, el someti-

miento de pueblos diferentes con culturas ajenas a la europea se entendía como un derecho indiscutible que se derivaba de la obligación de diseminar por todos los rumbos la fe cristiana. Este impulso misionero estaba vigorizado en los años de la invasión, en los países católicos, por la escisión del cristianismo que resultó de la reforma luterana. El papado impulsaba entonces, por distintas vías, las empresas de conquista entendidas como cruzadas redentoras. En ese clima, la concepción de «el otro» era necesariamente la de un ser naturalmente inferior, hasta el grado de ponerse en duda o de plano negar su condición humana —es decir—, en aquella terminología, la posesión de un alma trascendente.

Esta concepción ideológica encajaba bien con los intereses menos espirituales de la expansión colonial europea. Era una manera consecuente de argumentar, que permitía incorporar bajo el mismo manto de la civilización cristiana que se enfrentaba a los infieles como única posibilidad de salvación, el ansia de metales preciosos, especias, territorios y mano de obra sujeta, que enriquecieran rápidamente las economías metropolitanas. La superioridad natural que asumía el colonizador, no se limitaba a su convicción de que profesaba la única fe verdadera: esa convicción derivaba necesariamente en una afirmación de superioridad en todos los demás órdenes de la vida. Las aspiraciones materiales, la manera de entender el progreso y el quehacer humano, todos los criterios para distinguir lo bueno y lo malo, lo deseable y lo que se debe rechazar, las maneras correctas y las incorrectas (de pensar, de hacer las cosas, de comportarse), conformaban un todo que globalmente se postulaba como superior. Más aún: como lo único superior, por ser lo único verdadero.

En ese contexto ideológico, reforzado por una tecnología de guerra y dominio más eficaz que la que empleaban los pueblos mesoamericanos, puesta al servicio de un proyecto radicalmente distinto del que perseguían las formas de dominación precoloniales, es claro que la estructura de poder impuesta por los españoles y el consecuente sistema de control cultural implantado en la sociedad colonial, constituyeran una nueva forma de dominación, inédita hasta entonces en estas tierras, tanto por sus procedimientos cuanto por sus consecuencias. La diferencia frente a las situaciones previas, es radical.

El orden colonial es por naturaleza excluyeme: descansa en la incompatibilidad entre la cultura del colonizado y la del colonizador. Los propósitos de la colonización se cumplen sólo en la medida en que el colonizado cambie su forma de vida para ajustarla a las necesidades y los intereses de la empresa colonial. Estos cambios imprescindibles, sin embargo, no conducen a la asimilación del colonizado en la cultura dominante, sino sólo a su adaptación al nuevo orden en su papel de vencido, de colonizado. La diferencia se mantiene, porque en ella descansa la justificación de la dominación colonial.

La exclusión significa que a la cultura del pueblo dominado no se le reconoce valor en sí misma. Es una cultura negada, incompatible. No se somete al colonizado para quitarle lo que hace o produce, sino para que haga o produzca otra cosa. En esto radica la diferencia profunda entre el orden colonial impuesto en el siglo XVI y las formas previas de dominación: en la nueva sujeción se niega a «el otro»; su cultura y su proyecto se vuelven incompatibles, inexistentes. El sistema de control cultural que se instaura muestra claramente esa exclusión, resultado de la imposición de una civilización diferente.

La creación del indio

Antes de la invasión europea, cada uno de los pueblos que ocupaban el territorio que hoy es México tenía una identidad social y cultural (étnica) particular y claramente definida. Ni siquiera durante las últimas décadas de la expansión mexica existió la concepción de los pueblos sometidos como una categoría humana inferior o intrínsecamente diferente. Se reconocía la distinción con los nómadas del norte, llamados genéricamente chichimecas, término de innegable contenido peyorativo; sin embargo, aun en este caso, el hecho de que los propios aztecas tuvieran origen nómada difícilmente admitía que se conceptualizara a esos pueblos como naturalmente inferiores.

El indio es producto de la instauración del régimen colonial. Antes de la invasión no había indios, sino pueblos particularmente identificados. La sociedad colonial, en cambio, descansó en una división tajante que oponía y distinguía dos polos irreductibles: los españoles (colonizadores) y los indios (colonizados). En ese esquema, las particularidades de cada uno de los pueblos sometidos pasan a un segundo término y pierden significación, porque la única distinción fundamental es la que hace de todos ellos «los otros», es decir, los no españoles. Durante los primeros tiempos de la Colonia se concibe a la Nueva España como una sociedad compuesta por dos repúblicas: la de indios y la de españoles. Cada una de ellas queda sujeta a ordenamientos diferentes que establecen y codifican lo que debe ser su vida interna y las formas en que se relacionarán una con la otra. La relación, por supuesto, no es entre dos repúblicas iguales, sino entre una sociedad dominante que se piensa a sí misma supe-

rior en todos los órdenes y otra, la república de indios, que es definida consecuentemente como inferior. El virrey don Luis de Velasco escribe en 1559:

> Las dos repúblicas de que este reino consiste, de españoles e indios, tienen entre sí en lo que es su gobierno, aumento y estabilidad, gran repugnancia y dificultad porque la conservación de aquélla siempre parece que es la opresión y destrucción de ésta (citado por Gibson).

El «orden natural» postulado por Santo Tomás cuadra perfectamente como sustento ideológico para justificar la desigualdad, el sometimiento y la explotación de los «siervos miserables», los colonizados: los indios. La categoría del indio implica desde su origen una definición infamante: denota una condición de inferioridad natural, inapelable, porque en aquel clima ideológico lo «natural» sólo podía ser entendido como designio inescrutable de la providencia divina. El indio (cazcán o maya, otomí o azteca) era necesariamente inferior al europeo blanco y cristiano, y esa inferioridad lo destinaba a una posición subordinada dentro de la sociedad: serán «los pies humildes y necesarios de la República». Ante el pasmo por el descubrimiento de «el otro», se discutió primero su misma condición humana y, una vez admitida, se fueron elaborando las normas y acumulando las prácticas que convertirían la presunción de inferioridad del indio, postulada primero ideológicamente, en una real inferioridad social dentro del orden colonial.

En algunos aspectos fundamentales se percibía al indio no sólo como inferior sino como la encarnación misma del mal. Esto es particularmente claro en lo que se refiere a sus concepciones y prácticas religiosas que se atribuyeron a la intervención directa del demonio, bien sea porque el maligno siempre había imperado en estas tierras dejadas de la mano de Dios, o bien porque con su astucia logró corromper los logros de una evangeliza-

ción inicial que se llegó a atribuir al apóstol Santo Tomás, a quien se trató de identificar tras la figura de Quetzalcóatl. Pero en cualquier caso las «idolatrías» expresaban el mal y no sólo la inferioridad natural. Si al indio, vasallo inferior, el rey tenía la obligación de protegerlo paternalmente, al indio dominado por el demonio había que combatirlo, perseguirlo y castigarlo. Esta doble condición atribuida al colonizado permitía poner en juego todas las medidas de coerción para someter a ese nuevo protagonista, el indio, al papel que le estaba destinado en la sociedad colonial.

La incorporación indiscriminada de los diversos pueblos mesoamericanos en la categoría común de «indios» condujo a una serie de procesos que redujeron efectivamente muchas de sus particularidades distintivas y dieron por resultado una nivelación en el seno de las comunidades indias mayor que la que existía en el México precolonial. Se destruyeron los niveles superiores de la organización social mesoamericana (los que correspondían a los estados, señoríos y unidades étnicas más amplias que la comunidad local) y se eliminó, físicamente en muchos casos, a los integrantes de los grupos dirigentes, es decir, a los sacerdotes y sabios y a los jefes militares y políticos. Sólo en el ámbito restringido de la comunidad local pudieron sobrevivir algunas antiguas formas de autoridad, ahora mediatizadas y puestas al servicio de los intereses de la colonización. Durante las primeras décadas, las unidades territoriales del «imperio» azteca que se definían por una cabecera y sus sujetos, todavía se emplearon para recolectar tributos y organizar el trabajo forzoso a través de los repartimientos, así como para fijar los límites de las doctrinas; más adelante, esas divisiones perdieron importancia y quedó la comunidad lo-

cal como el único espacio social en el que era posible la continuidad de la civilización mesoamericana.

Poco a poco la antigua estratificación social del mundo indio se fue diluyendo en un universo social emparejado hacia abajo, hacia el nivel que antes ocupaban los macehuales y los sub-macehuales. Cierto que persistieron los caciques y los principales de muchas comunidades, convertidos en intermediarios del poder colonial, reconocidos como autoridades legítimas y con privilegios que muchos usaron en su propio beneficio y para su enriquecimiento personal; pero ese grupo tuvo históricamente uno de dos destinos: o se hispanizó y engrosó las filas de los mestizos renunciando a su identidad india, o perdió importancia como sector intermediario, decayó su autoridad interna y se incorporó a la masa de los indios de comunidad corriendo su misma suerte. La tendencia a la igualación social de los indios era inevitable dentro del orden colonial.

Muchas medidas de política indiana se encaminaban expresamente a lograr esa igualación. Las prohibiciones y obligaciones se establecían, al menos en la letra de las leyes, en forma general para todos los indios: tributo, trabajo obligatorio, delimitación de tierras, reacomodos de población, organización comunal, indumentaria, deberes religiosos, etc. En la práctica, se imponían las realidades diferentes, pero la aspiración de la sociedad colonial era, indudablemente, la de conformar un todo uniforme y bien delimitado que abarcara a esa categoría social que por error e ignorancia se llamó desde entonces «el indio».

La organización de la sociedad colonial, pensada como una dualidad nítida en la que unos, los indios, tenían como función principal servir y enriquecer a los otros,

los españoles, tuvo que admitir desde su mismo origen la presencia de grupos no previstos. Primero los esclavos negros traídos de África, que se convirtieron en problema cuando escapaban y se volvían cimarrones que habitaban en palenques remotos y bajaban sólo para asolar los caminos y poner en riesgo el tránsito y el comercio. Poco después los mestizos y las castas: esa mezcla incómoda pero indispensable que formó la «plebe» de las ciudades y que también vagaba sin rumbo ni ley por todo el país. Pese a los elaborados intentos para clasificar a las castas y asignarle a cada una de ellas una posición clara dentro del orden estamentario de la sociedad colonial, los que no eran españoles (peninsulares y criollos) ni indios, nunca tuvieron una ubicación precisa en una sociedad que descansaba en un rígido orden dual: los colonizadores y los colonizados.

Aunque formalmente las castas se definían por los porcentajes de sangres diferentes (americana, africana y europea) que tenía sus miembros, en la realidad eran criterios sociales y no biológicos los que delimitaban a los diversos grupos. Indudablemente una gran cantidad de mestizos raciales que nacieron y crecieron en las comunidades indias fueron considerados indios. De igual manera, muchos indios sin mezcla pasaron por mestizos cuando abandonaron sus comunidades de origen y se convirtieron en laboríos o trabajadores libres. Algunos mestizos eran tomados por criollos y el paso de un grupo a otro tenía que ver menos con la relativa «pureza de sangre» que con otros factores sociales entre los que tenía especial importancia la riqueza. Los españoles miserables formaban parte de la «plebe», confundidos con las castas. En haciendas, minas y obrajes, los mulatos y los mestizos eran frecuentemente los capataces y mayordo-

mos encargados de vigilar y exigir el trabajo de los esclavos y los indios. En un análisis puntual, que está todavía por hacerse, sería posible ubicar a los miembros de las castas, según regiones y épocas, en uno u otro de los dos universos fundamentales que integraban la sociedad colonial: los indios o los españoles. Esto no significa ignorar las diferencias reales (sociales y culturales) que los separaban de unos y de otros, sino entender su participación en la sociedad novohispana a partir de la dicotomía fundamental del orden colonial, de la que no podían escapar. Sobre este punto, la inexistencia de una nueva sociedad «mestiza» que representaría la fusión de las sociedades y las civilizaciones de Mesoamérica y occidente, habré de volver en repetidas ocasiones más adelante.

La violencia fundadora

La Conquista fue una invasión violenta. La violencia (la violencia física, sangrienta, brutal) no fue un episodio inicial: ha sido un signo permanente de la relación con los pueblos indios desde el siglo XVI hasta nuestros días. El sometimiento de Anáhuac se logra a sangre y fuego, como será después la ocupación del resto del territorio. Las matanzas de Cholula y del Templo Mayor están en los inicios de nuestro tiempo:

> No más con perfidia fueron muertos, no más como ciegos murieron, no más sin saberlo murieron (*Códice Florentino*).

Desde el punto de vista material la violencia se impone por la superioridad mortífera de las armas y las tácticas guerreras de los españoles. Diego Muñoz Camargo

relata que los tlaxcaltecas enviados por Cortés a Cholula para pedir que los españoles fueran recibidos en paz informaron que «si los enojaban eran gente muy feroz, atrevida y valiente, que traían armas aventajadas y muy fuertes de hierro blanco». Comenta el mismo cronista.

> Decían esto a causa de que entre ellos no había hierro sino cobre, y que traían tiros de fuego y animales fieros que los traían de trailla atados con cordeles de hierro, y calzaban y vestían hierro, y de cómo traían ballestas fortísimas, y leones, y onzas muy bravas que se comían las gentes, lo cual decían por los perros lebreles y alanos muy bravos que en efecto traían los nuestros, que fueron de mucho efecto (*Historia de Tlaxcala*).

Armas de fuego, caballos, armaduras, cascos, espadas y lanzas de hierro, perros de ataque: tales elementos definen la superioridad guerrera de los españoles frente a los indios. Esa superioridad se mantiene cuidadosamente —y se emplea siempre que es necesario— durante los tres siglos de la Colonia. La fuerza militar, la mayor capacidad de matar, fue el pilar que sustentó el orden colonial: el argumento último y contundente de la dominación.

Pero las armas no matan solas y quienes las usan deben tener motivos para hacerlo. Los conquistadores aventureros tuvieron un motivo central que era el oro, la plata, el enriquecimiento rápido que les daría el honor que no habían alcanzado en España. Pero esta razón requería otros fundamentos aceptables para justificar la violencia con que se cumplía: el empleo de la violencia fue considerado legítimo por los invasores porque la ideología de la Conquista y la dominación colonial ofrecía los argumentos pertinentes. Se luchaba contra idólatras en nombre de un rey al que el propio Papa había conferido el patronato de las Indias. La guerra era justa porque conducía finalmente a la salvación de los vencidos. En el orden temporal los indios, vasallos del rey,

tampoco podían eludir la violencia cuando ésta se ejercía por convenir así a los intereses superiores e indiscutibles de la Corona, porque el interés de la Corona debía ser, necesariamente, el interés de sus vasallos leales. Durante el primer medio siglo de la dominación colonial hubo discrepancias entre misioneros y encomenderos por la violencia con que éstos trataban a los indios. Una de las voces de protesta más airadas es la de fray Bartolomé de las Casas.

> ¡Oh, quién pudiese dar a entender de cien partes una de las aflicciones y calamidades que aquellas inocentes gentes por los infelices españoles padecen! Dios sea aquél que lo dé a entender a los que lo pueden y deben remediar.
>
> ¡Santiago y a ellos!, y comienzan con las espadas desnudas a abrir aquellos cuerpos desnudos y delicados, y a derramar aquella generosa sangre. (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*).

La oposición de los religiosos se debilitó a partir del último tercio del siglo XVI, cuando la encomienda pierde importancia y las órdenes mismas van encontrando acomodo dentro del orden colonial y se preocupan más por la defensa de sus intereses y privilegios, que por el bienestar de los indios.

La mortandad de la población india durante el primer siglo de la Colonia provocó la catástrofe demográfica más brutal que se conoce en la historia. Los especialistas S. F. Cook y W. Borah llegan a las siguientes cifras al estimar la población india del México central: 1519, 25.3 millones; 1523, 16.8 millones; 1548, 2.6 millones; 1595, 1 millón 300 mil; 1605, un millón. Otras estimaciones señalan que la población del valle de México descendió de aproximadamente 3 millones de habitantes en 1519 a sólo 70 mil indios a mediados del siglo XVII; los primeros años inmediatos a la caída de Tenochtitlan arrojan un saldo pavoroso, ya que para 1524 los habitantes del valle

se han reducido a la tercera parte. La población india comienza a crecer lentamente a partir de la segunda mitad del siglo XVII, pero México alcanzará a tener una población semejante a la que habitaba su territorio en 1519, sólo bien entrado el presente siglo. Éstos son los hechos.

A la violencia guerrera se suman otras causas, otras formas de violencia que permiten entender un genocidio que parece inconcebible. Las epidemias provocadas por enfermedades traídas por los invasores, que eran desconocidas en el mundo precolonial y frente a las cuales los indios carecían de resistencias, se desatan en el momento mismo de la Conquista (entre los defensores de Tlatelolco) y continúan recurrentes durante todo el periodo colonial causando terrible mortandad entre la población india. El matlazáhuatl, tifus exantemático, ataca únicamente a la población india y ocurre por lo menos 32 veces durante la Colonia. La baja de la población, la pérdida de tierras de cultivo y la exacción inmoderada de tributos empobrecen a las comunidades y abaten y desequilibran su dieta original, dejando a la población todavía más inerme ante las enfermedades.

Las nuevas condiciones de vida y de trabajo que imponen los colonizadores también llevan a la muerte. La esclavitud inicial que se mantiene como práctica legal con los indios «rebeldes» del norte, y el trabajo forzado en las encomiendas y después en los repartimientos, somete a los indios a un desgaste agotador e implacable. Las reducciones, las congregaciones y los traslados masivos de la población colonizada alteran profundamente los hábitos de vida y trastocan el universo indio en forma muchas veces intolerable. El alcoholismo se generaliza («pocos pueblos se inclinaron tanto a la bebida como los indígenas de la Colonia española en el curso de la histo-

ria», concluye Gibson en su estudio sobre los aztecas bajo el dominio español); los suicidios colectivos, el aborto sistemático y la abstinencia conyugal denotan, como señala Alejandra Moreno, un desgane vital: «Porque estos indios son imaginativos y al verse desarraigados se van a los montes y se mueren de puro pesar y tristeza».

La violencia colonial abarca también la lucha inducida entre los propios indios. Cortés asalta Tenochtitlan con 900 españoles y 150 mil indios «aliados». Muñoz Camargo indica la forma en que se convenció a los tlaxcaltecas:

> Hubo en esta ciudad tan gran matanza y estrago, que no se puede imaginar; de donde nuestros amigos quedaron muy enterados del valor de nuestros españoles, y desde allí en adelante no estimaban acometer mayores crímenes, todo guiado por orden divina, que era Nuestro Señor servido que esta tierra se ganase y rescatase y saliese del poder del demonio (*Historia de Tlaxcala*).

Más adelante, los ejércitos que se emplearon para extender las fronteras de la Colonia estuvieron formados por indios encomendados o por indios de comunidad forzados a prestar servicio de muerte. Los conflictos entre pueblos por límites de tierras y derechos de aguas, que han sido una constante fuente de violencia en el campo mexicano, se originan en una errática política colonial de delimitación y asignación de tierras, que no es osado suponer que fue consciente y destinada a provocar divisiones y enfrentamientos que impidieran una eventual unión de los indios contra los españoles.

Los castigos corporales fueron norma y no excepción. Se aplicaban a los indios por parte de los encomenderos, los hacendados, los capataces de minas y obrajes, los alcaldes y corregidores, los propios caciques indios y los clérigos. El cepo y el látigo fueron experiencia común de los colonizados, cuando no los castigos mayores que lle-

gaban hasta la muerte infamante. A tal grado llegó la violencia contra los indios que los propios conquistadores sintieron asco. Alejandra Moreno señala que un buen número de ellos terminaron sus vidas recluidos en conventos. Un soldado, Lerma, que dio su nombre al río, prefirió irse con los indios (nuevo Gonzalo Guerrero) y no se supo más de él…

La violencia en todas sus formas estaba presente en la vida de la Colonia. Pero no como un rasgo anormal, insólito o prescindible, sino como una condición necesaria, como la única forma de relación posible para someter a los indios al dominio de los blancos. Violencia omnipresente y total, como la propia situación colonial. Violencia persistente, arraigada, que tiñe la vida del México independiente y contemporáneo. Violencia y colonización son inseparables y se refuerzan mutuamente.

Junto a la espada la cruz

Si la fuerza era el recurso primero y último para asegurar la dominación, la religión fue su compañera inseparable, tanto por la justificación ideológica que ofrecía para la conquista y la colonización, como por el papel que jugaron el clero y la jerarquía eclesiástica, en la práctica misma del control sobre la población india. La Iglesia tuvo un desempeño colonizador mucho más importante que el ejército, al menos hasta las últimas décadas del siglo XVIII.

Los historiadores acostumbran distinguir un primer periodo de actividad misionera en la Nueva España que

concluye hacia 1570. Es la época de la «conquista espiritual» llevada a cabo por las órdenes mendicantes: franciscanos, dominicos y agustinos. Los religiosos toman en sus manos las tareas de pacificación y disputan el control de los indios entre sí y frente a los colonizadores militares y civiles. Se reconoce entonces una contradicción profunda entre los fines espirituales de la Conquista y sus fines materiales. Los frailes dan la batalla en distintos terrenos: pretenden mantener a los indios aislados del contacto moralmente pernicioso de los españoles; denuncian los abusos de los encomenderos; fundan colegios para formar una nueva élite indígena cristiana y obediente, a partir de los hijos sobrevivientes de la nobleza india; aspiran, incluso (como lo ha señalado Robert Ricard), a fundar una Iglesia nativa, con sus propios obispos y sacerdotes. Pretenden, algunos de ellos, realizar aquí la Utopía, el verdadero reino de Dios en la tierra. Todo ello, sin embargo, no hace de su misión evangelizadora una tendencia que niegue la esencia misma de la colonización: no representan una alternativa sino sólo modalidades distintas y jerarquías de valores diferentes en el ejercicio de la dominación colonial. Porque también para ellos el indio es un ser inferior, un eterno menor de edad, un alma que se debe salvar a pesar de sí misma, si es necesario, y por cualquier medio disponible (la violencia incluida), ya que todos los medios son legítimos para tan altos fines. Los primeros jovencitos indios cristianizados estaban obligados a delatar las «idolatrías» de su propia gente y formaban bandas para destruir los ídolos.

Y también para los religiosos el cumplimiento de su misión requería un control efectivo sobre la población india, igual que para los conquistadores ansiosos de al-

canzar beneficios más tangibles, inmediatos y terrenales. Las comunidades, aunque sujetas nominalmente al poder del rey, estaban de hecho mucho más bajo el control directo de los frailes. El sentido de propiedad que desarrollaron los misioneros en relación con los indios llegó a ser tan absoluto que en ocasiones emplearon a «sus» indios como fuerza de choque para expulsar a frailes de otra orden que habían osado establecerse en lo que los primeros consideraban su coto privado de caza —así fuera cacería de almas—. No eran ajenos a estas luchas internas otros motivos menos piadosos, como el usufructo de los diezmos y de los diversos servicios personales de los indios. Para gozar estos beneficios del siglo, los religiosos no rechazaban el uso de la violencia: la Junta Eclesiástica de 1539 se vio obligada a prohibir que los frailes apresaran y azotaran a los indios.

El trabajo que los misioneros impusieron a los indios, se aplicaba a actividades muy diferentes. Ellos introdujeron nuevos cultivos y técnicas agrícolas a la usanza de España y enseñaron diversos oficios necesarios para la vida de la colonia y ajenos hasta entonces al mundo mesoamericano. Una tarea primordial que se cargó a los indios fue la edificación de iglesias y conventos que se multiplicaron con rapidez por la superficie de la Nueva España: conventos-fortaleza en el interior de los territorios indios; suntuosas iglesias en las ciudades y reales de minas. Las acusaciones al respecto se cruzan constantemente, entre las propias órdenes y entre el clero secular y el regular. En 1563 fray Maturino Gilberti acusa al mismo «Tata», el obispo Vasco de Quiroga, entre otras cosas, de estar empeñado en la construcción de una catedral suntuosa e inacabable que causaba gran perjuicio a los indios de la región lacustre de Michoacán. Los indios se

rebelan ante el trabajo excesivo de las edificaciones religiosas: relata Gibson que en 1557 los de Tezcoco quemaron la imagen de San Agustín y llegaron a la violencia contra los agustinos que pretendían construir allí un convento que exigiría tanto trabajo como el de Acolman; los indios exigían y lograron el regreso de los franciscanos, al parecer menos grandiosos en sus pretensiones arquitectónicas.

Para organizar el trabajo, cobrar los diezmos, asegurar la doctrina y vigilar la conducta de los nuevos cristianos, los religiosos intervinieron decididamente en la vida interna de las comunidades. Establecieron sistemas de cargos anuales para el servicio de los templos, que de alguna manera se apoyaron en formas anteriores de organización local; crearon las cofradías, bien diferentes de las que existían en la república de españoles porque no correspondían a gremios por oficio sino que tenían responsabilidades en el financiamiento de las festividades y ofrecían ciertas seguridades a los cofrades, como la de costear su entierro cristiano. Frecuentemente tuvieron bajo su control las cajas de comunidad, que concentraban y remitían los tributos de los indios y reservaban una pequeña parte para emergencias y fiestas internas. No es de extrañar, dada la permanente injerencia de los frailes en los asuntos de las comunidades, que se convirtieran pronto en las verdaderas y únicas autoridades locales con poderes casi ilimitados para designar o destituir a los funcionarios indios, tanto en el aparato civil como en el que estaba al servicio de los menesteres religiosos. Detrás de su autoridad estuvo muy pronto el tribunal del Santo Oficio, es decir, la Inquisición, establecido por primera vez en 1536 y de manera definitiva en 1571. Cabe señalar que en la sociedad novohispana este

tribunal tenía injerencia en un ámbito mucho más amplio que el que haría pensar su condición eclesiástica.

En los mejores momentos de la primera etapa evangelizados parecía anunciarse una posible confluencia de los logros alcanzados por las civilizaciones mesoamericana y occidental, según lo apunta Ricard al analizar la obra educativa y de investigación de los franciscanos y sus discípulos indios en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Pronto, sin embargo, se abandonó esa empresa ante la hostilidad de la Corona y de muchos voceros de las propias órdenes mendicantes. Al igual que el proyecto de crear una iglesia nativa, el posible diálogo de civilizaciones abortó. El concilio de 1555 prohibió que se ordenaran indios, mestizos y negros y habrá que esperar hasta mediados del siglo XVII para ver aparecer los primeros curas indios, esporádicamente, sin proyecto propio y sin acceso a la jerarquía eclesiástica. La realidad imperiosa del orden colonial se impuso sin concesión alguna.

Por otra parte, debe tenerse en cuenta que la cristianización tuvo un carácter superficial. Según fray Pedro de Gante, entre 1524 y 1536 se bautizaron 5 millones de indios en la Nueva España; sólo Motolinia aseguraba haber bautizado a 400 mil. Las consecuencias eran previsibles y no pasaron desapercibidas para los más perspicaces. Lo dice fray Bernardino de Sahagún:

> Que con haberlos predicado más de cincuenta años, si ahora se quedaron ellos a sus solas (los indios) tengo entendido que con menos de cincuenta años no habría rastro de la predicación que se les ha hecho.

Los pobres efectos de la predicación también alcanzaban a los indios que mejor y más duradera instrucción religiosa habían recibido: un célebre cacique de Tezcoco, ex alumno del colegio de Tlatelolco, fue condenado a

muerte por la Inquisición convicto de propagar la idolatría y obstaculizar el triunfo de la santa fe.

En las tareas de evangelización los religiosos no actuaban en un mundo inocente sino en sociedades que tenían una religión formalmente establecida, arraigada al paso de los siglos y profundamente imbricada en todos los aspectos de su vida. Había similitudes formales entre ciertas prácticas rituales mesoamericanas y las ceremonias cristianas. Algunos creyeron ver en ellas las huellas de una primitiva evangelización, mil 500 años anterior a la llegada de los españoles. Otros, Sahagún entre ellos, rechazaron terminantemente esa suposición y se empeñaron en el desarraigo total de las ideas y las prácticas religiosas indias, por semejantes que parecieran ser con las católicas. Esta posición fue la que predominó finalmente. Pero no hubo manera de evitar que, en la práctica, se reconociera la presencia de las religiones mesoamericanas y se intentara su manipulación como un atajo hacia la conversión verdadera. Se destruyeron los templos y los ídolos a la vista: Zumárraga informa en 1531 que se ha hecho así con 500 templos y 20 mil ídolos. Pero con frecuencia los nuevos templos cristianos se levantan en los mismos sitios que ocupaban los antiguos «cúes» arrasados o se edifican sobre las pirámides. Muchos de los grandes santuarios que hoy reciben anualmente muchedumbres de peregrinos están exactamente en el mismo lugar donde antes estuvieron templos mesoamericanos a los que acudían peregrinos de todos los rumbos y desde lejanas distancias. Es el caso del Tepeyac, Chalma, Amecameca, Cholula, por mencionar sólo unos cuantos. Los «ídolos detrás de los altares» fueron algo más que una feliz figura retórica.

En otro orden, los frailes tuvieron que admitir las danzas y los cantos que formaban parte indispensable del ritual mesoamericano. Cambiaron las letras, claro, e introdujeron nuevos instrumentos, ritmos y melodías. Pero los «mitotes» continuaron (y continúan) como ingrediente obligado de las celebraciones religiosas.

Durante algunas décadas los religiosos aprendieron y emplearon las lenguas indias en sus tareas de evangelización, ante el temor de algunos que intuían en ello peligro de continuidad de las creencias previas y una interpretación torcida del mensaje cristiano. El náhuatl fue la lengua privilegiada y se llegó a proponer su enseñanza generalizada para facilitar la predicación en toda la Nueva España. En gran medida la nahuatlización que hoy se observa en muchas zonas del país resultó más de la acción misionera que de la expansión azteca. El uso de los idiomas indios cumplía, además, un propósito de otra naturaleza: daba a los religiosos un control más exclusivo sobre los colonizados, ya que, en términos generales, eran ellos los únicos que dominaban las lenguas de los vencidos. La posibilidad de comunicación se convertía en un arma de control y dominación.

Por otra parte, la delimitación territorial de las doctrinas y, en general, del trabajo evangelizador, descansó frecuentemente en las unidades territoriales previas a la invasión europea. Esto hizo posible la continuidad de formas de organización social a escala local o en pequeñas regiones, siempre que los misioneros encontraran la forma de usarlas para sus propios fines. Incluso particularidades religiosas mesoamericanas, como la existencia de deidades locales, hallaron acomodo en la nueva situación bajo la forma de santos patronos que correspondían a cada barrio, estancia o pueblo. Las ermitas edificadas

para la veneración de estas imágenes tutelares fueron puntos de referencia importante para el mantenimiento de la identidad comunal de los indios, que cobró fuerza cuando fueron mediatizadas o destruidas las unidades sociales más amplias.

El abandono paulatino del espíritu misionero inicial, ya en el último tercio del siglo XVI, hace que la Iglesia novohispana aparezca francamente como una Iglesia para la dominación. En palabras de Ricard: «Lo que se fundó, ante todo y sobre todo, fue una iglesia española, organizada conforme al modelo español, dirigida por españoles, y donde los indígenas hacían un poco el papel de cristianos de segunda categoría. En resumen, a una cristiandad indígena se sobrepuso una iglesia española y la iglesia de México apareció finalmente no como una emanación del mismo México, sino de la metrópoli, una cosa venida de afuera, un marco extranjero aplicado a la comunidad indígena; no fue una iglesia nacional; fue una iglesia colonial, puesto que México era una colonia y no una nación».

Los jesuitas, llegados en 1572, traen el espíritu de la contrarreforma y concentran su atención en la población criolla. El clero secular desplaza al regular y las órdenes mendicantes son enviadas a facilitar y consolidar la colonización de las enormes tierras de las provincias del norte. No son raros los casos de frailes que se enriquecen, cuelgan los hábitos y regresan a España. La Iglesia se convierte pronto en el principal latifundista de la Nueva España y en esa materia destacan particularmente los jesuitas hasta el momento de su expulsión. Paulatinamente la imagen del misionero deja de ser la del protector o, al menos, la de la opción menos perjudicial para el indio. El distanciamiento entre indios y religio-

sos llega hasta el rompimiento y la hostilidad abierta. Aún así, hay levantamientos contra la expulsión de los jesuitas, que se reprimen y castigan con violencia inusitada. La Iglesia, con modalidades diferentes, se mantuvo hasta el final de la Colonia como una institución fundamental para el control sobre los indios.

El indio, objeto útil

La colonización fue una empresa de explotación, La extracción de riquezas materiales fue la finalidad primera y permanente de la sociedad colonizadora. La persecución de objetivos espirituales (no en contra, pero sí por encima del simple enriquecimiento material), que impulsaron en un primer momento los religiosos, nunca fue un desafio real para la empresa colonial y concluyó, a lo más, como un mero argumento ideológico utilizado en ciertas circunstancias para defender la opresión, sin que su empleo alterara en lo más mínimo la explotación cotidiana.

El principal objeto de la explotación fue el indio, el colonizado. La definición de su papel en la sociedad novohispana, más allá del interminable discurso jurídico, fue la de los «súbditos miserables» de su majestad obligados a crear la riqueza que disfrutarían los colonizadores, aquí y al otro lado del Atlántico. La organización social, económica, política, jurídica e ideológica de la Nueva España fue un inmenso y complejo aparato que respondía, sin embargo, en última instancia, a una finalidad única y simple: asegurar la explotación de los indios; el indio fue útil en la medida en que se convirtió en objeto de explo-

tación; fue hostil y enemigo cuando la intentó evadir o la puso en riesgo; fue indiferente o ignorado cuando permaneció al margen del México ocupado, el explotado, el México útil (entonces era, si acaso, un colonizado en potencia).

Dos fueron los mecanismos principales para la utilización-explotación de los indios: el tributo y el trabajo. Aunque ambos descansan, a fin de cuentas, en el esfuerzo físico e intelectual del indio, la distinción es conveniente porque el «trabajo» se empleó en empresas españolas en las que contaba cada indio individualmente, como fuerza física, en tanto que el «tributo» se extraía de la riqueza generada en las comunidades, aprovechando el total de sus recursos: su tierra, sus formas de organización, sus conocimientos, sus habilidades, su cultura toda. Esta diferencia tiene importancia por lo que implica en términos de la continuidad de la civilización en un caso y en el otro, como se discutirá más adelante.

El tributo se impuso desde el primer momento, aunque sus modalidades y montos cambiaron a lo largo de tres siglos. Descansaba, según las leyes, en la presunción de que las tierras «descubiertas» pertenecían a la Corona y sus habitantes originales eran súbditos que compensaban mediante el tributo, el uso que hacían de ellas por graciosa concesión del rey. Durante las primeras décadas de la Colonia se recompensó a los conquistadores otorgándoles encomiendas, que significaban el derecho a recibir el tributo y el trabajo de una cantidad mayor o menor de indios, con la obligación de protegerlos e instruirlos en la fe cristiana. Al principio, cada encomendero fijaba a su arbitrio el monto del tributo; casi siempre se establecía contando la cosecha y estimando el mínimo que los tributarios requerían para su sobrevivencia du-

rante el año: todo el resto constituía el tributo. Más adelante se legisló sobre el asunto, se procuró definir con más precisión quiénes eran los tributarios y se trató de establecer tasas uniformes para el pago de los tributos. También se prohibió que el tributo se pagara con trabajo y se obligó a pagarlo en moneda y no en especie, con lo que se buscaba vincular a los indios a la economía monetaria de los colonizadores.

El tributo pertenecía originalmente a la Corona. El rey hacía merced de encomiendas a quienes juzgaba que las merecían. El reparto no fue igual: los capitanes de la Conquista las recibieron en mayor cantidad y, a través de ellos, sus subalternos preferidos. Otros conquistadores obtuvieron encomiendas menores y algunos ninguna. A Hernán Cortés se le concedió un vasto señorío en el que tenía incluso (a diferencia de los encomenderos) derecho de jurisdicción. Aunque la encomienda no significaba propiedad sobre los indios (y en esto los encomendados se distinguían de los esclavos), en la práctica era difícil reconocer ese límite, al grado tal que la Corona decidió abolir las encomiendas, reafirmar sus derechos sobre los indios vasallos y cortar de raíz el peligro de que sus colonias se transformaran en señoríos donde el poder único lo ejercieron los encomenderos. Los tributos volvieron al rey.

El tributo enriqueció a la metrópoli y sostuvo a la Colonia. Antes de que se unificaran en una sola tributación las distintas cargas que se impusieron a los indios, éstos debían pagar por separado a la Corona o al encomendero, a los religiosos encargados de sus evangelización, a sus gobernadores y caciques, todo esto además de su contribución a los gastos de la comunidad y todas las «derramas» y tributos extraordinarios que se les exigían

para los fines más diversos. Cuando la Corona decidió asumir directamente el costo de la evangelización y de la administración civil, eso no significó mejoría alguna para los tributarios: pagaron un solo tributo que incluía las mismas cargas anteriores y otras que se fueron incorporando al correr de los años, sin que por ello dejaran, en muchos casos, de verse obligados a entregar contribuciones extraordinarias que con frecuencia obedecían a arreglos turbios entre corregidores, alcaldes mayores, gobernadores, jueces, caciques y funcionarios de toda laya. En una y otra situación, del tributo salían los fondos para financiar el gobierno temporal y celestial de la Colonia, el lujo creciente de funcionarios civiles y religiosos y las guerras europeas del rey de España.

Cuando el tributo comenzó a cobrarse en efectivo y no sólo en especie, los indios se vieron obligados a obtener de alguna manera el dinero necesario. El trabajo pagado fuera de la comunidad fue un recurso; la venta de sus productos, otro; el alquiler de las tierras comunales, uno más. Las cantidades tributadas individualmente se reunían en las «cajas de comunidad» que en un principio estaban administradas por los religiosos. De tales cajas se tomaba la mayor parte para entregar el tributo y una pequeña porción quedaba para los gastos de la comunidad, sobre todo para costear las fiestas religiosas. A los gobernadores y a los integrantes de los cabildos indios se les otorgaron canonjías y privilegios que en parte salían también de los tributos; pero al mismo tiempo se les asignaron responsabilidades. A fines del siglo XVI las deudas de tributos se consideran deudas personales del gobernador y el cabildo correspondientes, y son hereditarias. Para no incurrir en tales riesgos, las autoridades indias recurrieron a medidas que eran contrarias a las

normas españolas pero que se ajustaban a las prácticas antiguas. Por ejemplo, en vez de cobrar una cantidad igual a todos los tributarios establecieron tasaciones diferentes según el rango y las tierras que cada quien poseía. De esta manera los ingresos de la comunidad quedaban ligados a la organización interna de ésta, y la reforzaba.

El otro mecanismo de explotación de los indios, como ya se dijo, fue el trabajo. El trabajo obligatorio existía en la época precolonial y cumplía algunas funciones semejantes; pero tenía características distintas. Gibson señala que antes de la invasión era una obligación colectiva con un contenido placentero y gratificante, a diferencia de la concepción europea en la que destacaban sus implicaciones de coacción y esclavitud. Desde esa perspectiva, evidentemente, se impusieron las cargas de trabajo obligatorio a los indios.

Los indios trabajaban para los españoles, para los colonizadores. Las modalidades variaron. En las primeras décadas, como se indicó, los encomenderos y los corregidores exigían trabajo además de tributo. Ya para mediados del siglo XVI el descenso de la población india obliga a buscar alternativas para el mejor aprovechamiento de la mano de obra que escasea. A través del repartimiento, controlado por las autoridades civiles del virreinato, se distribuye el trabajo indígena en provecho de un número mayor de españoles, limitando los privilegios de los encomenderos. Aprovechando las antiguas costumbres mesoamericanas, se establecen obligaciones de trabajo a las comunidades en forma rotativa y de acuerdo con las unidades territoriales anteriores a la Conquista. El trabajo por repartimiento se destina, oficialmente, a obras de «utilidad pública», pero esa definición es lo

suficientemente laxa como para abarcar todas las necesidades particulares de los españoles a cambio de un modesto pago. Los indios de repartimiento construyen la ciudad, sirven como tamemes, van a las minas, cultivan las haciendas que comienzan a extenderse, cuidan el ganado, hacen servicio doméstico, mueren en las guerras en nombre de sus amos o en las obras de drenaje para salvarlos de las inundaciones.

El repartimiento, a diferencia del cuatequitl precolonial, no reconoce ni hace uso de la especialización de trabajo que tenían las comunidades. En principio todos hacen lo mismo o, más bien, lo que se requiera. Aunque se emplean los canales de organización comunal para reclutar a los trabajadores, éstos se usan individualmente y según las demandas del momento. En el trabajo obligatorio los indios son sólo fuerza mecánica que se aplica indistintamente a tareas cuyos objetivos los determinan los españoles y cuya razón responde exclusivamente a sus intereses.

Hubo también trabajo libre, aunque para el indio esa «libertad» fue una opción forzada por muchas circunstancias de la dominación colonial. Las haciendas españolas requerían mano de obra que el repartimiento no alcanzaba a abastecer, sobre todo en la medida en que descendía violentamente la población india. Los hacendados contrataban gañanes y entraban en conflicto (y en arreglo) con los gobernadores indios y los corregidores y jueces de repartimiento españoles para que sus peones no fueran obligados a prestar servicio de trabajo en otro sitio. Los obrajes y las tahonas también demandaban obreros permanentes; las condiciones de trabajo eran tan duras que se recurrían a contratar reos que purgaban ahí su condena. La servidumbre doméstica emplea-

ba esclavos y también indios libres, llamados naboríos. En las minas y plantaciones trabajaban indios asalariados casi siempre bajo el mando de capataces que pertenecían a las castas, preferentemente mulatos y mestizos. Los indios naboríos, como los peones de las haciendas, pronto quedaron atados de por vida por deudas impagables de los préstamos que les hacían sus empleadores.

En la ciudad de México los indios aprendieron pronto los oficios españoles. Los ejercían con destreza y los incorporaron a sus formas propias de organización: se enseñaban en el seno de la familia y se mantenía la especialización por barrios. Su competencia fue tal, que los artesanos españoles se defendieron organizándose en gremios de los que los indios estaban excluidos o, al menos, no tenían acceso a la condición de maestros.

El empobrecimiento y la explotación desmedida de las comunidades provocaron que muchos indios huyeran de ellas y buscaran la vida como trabajadores libres. Las cargas de tributo y de trabajo forzado, las obligaciones extraordinarias que se imponían arbitrariamente, el maltrato frecuente de las autoridades indias y españolas, se aunaban con la pérdida de tierras de las comunidades, decoradas por las haciendas y con los precios bajos que se pagaba a los indios por sus productos comerciables. La comunidad, que permanecía como el ámbito propio para la continuidad del indio, vio reducirse su capacidad para mantener en su seno a todos los que nacían en ella.

La pérdida de tierras fue la limitante fundamental para las comunidades del México ocupado, el México útil en la explotación colonial. Las haciendas fueron el instrumento principal para esa explotación. Se destinaron primero para los productos que introdujeron los coloni-

zadores: trigo, caña de azúcar, ganado y otros de menor importancia. Pronto, sin embargo, expropiaron a los indios algunos de los principales cultivos mesoamericanos, como el maíz y el maguey, y llegaron a controlar el mercado de esos productos. Las enormes extensiones de tierra que fueron acumulando las haciendas se tomaron, por supuesto, de las primitivas tierras indias. Ante la voracidad de los latifundios se delimitaron las tierras de las comunidades, pero con estrechez y sin prever el crecimiento de su población: cuando, a mediados del siglo XVII comenzó a recuperarse la población india, nacían peones de hacienda más que campesinos comuneros. Por otra parte, aun las tierras formalmente adjudicadas a las comunidades eran codiciadas por los hacendados y frecuentemente usurpadas por la violencia o con la complicidad de gobernadores y caciques indios, algunos de los cuales se convirtieron en terratenientes. El rápido incremento de la ganadería también afectó a las comunidades: los conflictos por los destrozos que hacen los rebaños en las sementeras indias han sido incesantes desde el siglo XVI hasta nuestros días.

La tierra cambió de dueños y también de destino. El trigo desplazó al maíz y a los productos de la milpa en las mejores tierras. El agua de riego fue para los cultivos españoles y no para la agricultura india. Reses, caballos, ovejas y cabras ocuparon terrenos antes agrícolas y montes talados a toda prisa. La erosión creció en el altiplano al parejo que la ocupación española, insaciable en su demanda de madera para construcciones, leña para sus hogares, andamios para sus minas y combustible para diversos usos. Muchas tierras de hacienda quedaron sin cultivar, como símbolo del honor y la riqueza latifundista de los mayorazgos. Grandes extensiones sirvie-

ron para plantar sólo magueyes. El pulque lo producían las haciendas españolas pero lo consumían los indios: en 1749 se prohibió sembrar magueyes en las tierras de las comunidades. Se introdujo la vid, el olivo y el añil sin resultados notables salvo en pequeña zonas.

El avance de las haciendas y el deseo de eludir las ataduras más directas de la colonización llevaron a muchas comunidades a remontarse en zonas alejadas e inhóspitas, a las que con razón Aguirre Beltrán ha llamado «regiones de refugio». Aun ahí, al correr del tiempo, los indios vieron amenazadas y asediadas sus tierras.

Los frailes, que se opusieron a las encomiendas (entre otras razones porque tenían prohibido ser encomenderos), nunca pusieron reparos al crecimiento de las haciendas en perjuicio de las comunidades. La Iglesia fue el principal latifundista de la Nueva España y los jesuitas los hacendados más prósperos y emprendedores. El rebaño de las almas indias a su cuidado cuidaba a su vez los rebaños de vacas y los sembradíos de sus pastores espirituales.

El comercio fue también mecanismo de explotación de los indios. Ellos debían, en los primeros tiempos coloniales, asegurar con su producción el abasto de las ciudades, no sólo con los tributos en especie sino también con la venta de los alimentos necesarios. En 1579, se obligó a cada familia india a criar 12 gallinas y 6 guajolotes para garantizar la oferta de huevos y aves para los españoles. La producción de frutas y legumbres de las chinampas del sur del valle se destinaron al consumo de la ciudad de México. Los alcaldes mayores hacían «su agosto» adelantando dinero a los indios de su distrito como pago anticipado e irrisorio de sus cosechas, que después revendían a su verdadero precio; o bien, en sen-

tido inverso, traficaban con productos españoles que los indios necesitaban o, sin necesitarlos, estaban obligados a comprar (se sabe el caso de un indio que tenía 12 pares de zapatos nuevos que había sido forzado a mercar). La introducción de la economía monetaria, en la que tanto empeño pusieron las autoridades coloniales, agregó un instrumento más al amplio repertorio de la explotación: el intercambio mercantil siempre funcionó en beneficio de los españoles. Y si acaso asomara alguna intranquilidad en la conciencia de los colonizadores, no faltaba un López de Gomara para devolver la paz a sus espíritus:

> Diéronles bestias para que no carguen; y de lana para que vistan; y de carne para que coman, que les faltaba. Mostráronles el uso del hierro y del candil con que mejoraran la vida. Hánles dado moneda para que sepan lo que compran y venden, lo que deben y lo que tienen. Hánles enseñado Latín y ciencias, que vale más que cuanta plata y oro les tomaron, porque con las letras son verdaderamente hombres, y de la plata no se aprovechan mucho ni todos. Así que libraron bien en ser conquistados, y mejor en ser cristianos.

III

LA FORJA DE UNA NACIÓN

La independencia nos convirtió
en gachupines de los indios.
Guillermo Prieto

La independencia criolla

A fines del siglo XVII la sociedad colonizadora de la Nueva España era una sociedad autosuficiente, con mercados regionales en los que circulaban productos locales y un campo dominado por haciendas y ranchos en poder de criollos y mestizos ricos que había marginado a la agricultura india, como lo han señalado Enrique Florescano e Isabel Gómez Gil. El México útil (pues sólo a ése me estoy refiriendo) estaba controlado económicamente por la Iglesia y los comerciantes, aliados con mineros, agricultores y dueños de obrajes. El siglo XVIII trajo una nueva bonanza en la minería que repercutió favorablemente en las demás actividades. Pero el clima de bienestar no ocultaba la maduración de las graves contradicciones que desembocarían en la Independencia.

La inconformidad de los criollos alimentaba el surgimiento de una conciencia social diferente en ese grupo,

que a principios del siglo XIX sumaba un millón de habitantes y representaba el 16% de la población novohispana. Su descontento provenía de varias causas, unas añejas y otras de nuevo cuño. Ante todo, y desde siempre, los criollos eran españoles de segunda en la tierra en que habían nacido. Los cargos más altos de la administración colonial les estaban vedados: nunca hubo un virrey criollo y tuvieron que luchar mucho para lograr la alternancia con los españoles en el desempeño de los rangos más altos de la jerarquía religiosa. Otros puestos de la administración los ocupaban en minoría frente a los peninsulares que llegaban por el Atlántico con los reales nombramientos. Los criollos más afortunados gozaban de canonjías y los más audaces encontraban formas de enriquecimiento rápido y hasta podían comprar títulos de nobleza; pero la «verdadera» nobleza seguía en España, no estaba en las Indias.

Las reformas borbónicas sujetaron más a la Nueva España, la hicieron más colonia. El visitador Gálvez, enviado por la Corona para ponerlas en marcha, apretó las tuercas y afectó los intereses de los criollos en todos los terrenos: más peninsulares en los puestos de mando, adiós a los privilegios del consulado de comerciantes, fuera las alcaldías mayores que tantas ganancias daban a quienes las compraban, orden en las cuentas y más remesas de dinero a España, porque el rey está en guerra. Buen caldo de cultivo para que crecieran las aspiraciones nacionales de los criollos.

El estigma de haber nacido aquí y no allá. Aquí, en este continente que Europa menospreciaba, al que consideraba inferior en todo: en su naturaleza y en sus hombres. Nada original ni valioso —pensaban en el viejo mundo— ha nacido en América, continente degradado.

Los criollos quedaban incluidos. Su respuesta descansó en dos pilares ideológicos: el guadalupanismo y la apropiación del pasado indio.

En 1648 el bachiller Miguel Sánchez dio a conocer que la imagen de la virgen morena que veneraban los indios en el Tepeyac desde 1531 era, en realidad, una imagen de milagro que había quedado como testimonio directo de las apariciones de la propia virgen a un indio llamado Juan Diego, en las que le pidió que trasmitiera al obispo Zumárraga su deseo de que se le edificara un santuario en ese lugar. No consta que alguien hubiera mencionado las apariciones antes que el bachiller Sánchez, pero el culto a la virgen del Tepeyac se había difundido ampliamente y los peregrinos, en su mayor parte indios, llegaban de todos los rumbos al mismo sitio en que antes de la invasión veneraban a Tonantzin. De hecho, como lo apunta Lafaye, el nombre de Guadalupe era desconocido para la mayoría de los peregrinos indios que llegaban al Tepeyac, todavía a mediados del siglo XVIII. Sin embargo, la historia de las apariciones se aceptó de inmediato en la Nueva España y el culto de la Guadalupana se generalizó con rapidez. Para los criollos, el hecho indiscutible de que la Virgen Mana hubiese escogido esta tierra entre todas (no hizo igual con ninguna otra nación) para dejar personalmente su imagen y solicitar su culto, era la prueba más alta e irrefutable de la legitimidad (y por qué no: la superioridad) de México, de América... y de los propios criollos frente a España y Europa. Esta convicción resultaba incompatible con la posición de ciudadanos de segunda que se les asignaba en su propia patria.

Porque la Nueva España se iba convirtiendo en patria para los criollos. Clavijero, al inicio de su obra, se identifica como mexicano; más adelante en su texto (lo hace

notar Lafaye), los mexicanos son sólo los indios. Y a él se debe en buena medida la reivindicación del pasado indio, asumido ahora como pasado de los propios criollos. Esta expropiación, como el guadalupanismo, era un proceso ideológico necesario para minar las bases que pretendían legitimar la dominación peninsular.

Por supuesto, reivindicar como propio el pasado indio y reivindicar al indio contemporáneo eran cosas muy diferentes. Ni el propio fray Servando Teresa de Mier sostiene en eso el principio de igualdad y no pugna por la abolición de la esclavitud y de las castas. En 1811 el Consulado de México a las cortes de Cádiz describe así al indio:

> perezoso y lánguido, estúpido por constitución, sin talento inventor ni fuerza de pensamiento, borracho, carnal, insensible a las verdades religiosas, sin discernimiento sobre los deberes de la sociedad, con desamor para todos los prójimos (citado por M. González Navarro).

La capacidad para disociar al indio de ayer del indio de hoy, es una alquimia mental que perdura hasta nuestros días.

El descontento criollo tuvo la ocasión de cristalizar como proyecto nacional gracias a la conjunción de una serie de factores internos y externos, entre los cuales desempeñó un papel detonante el triunfo francés sobre España y la caída de Fernando VII; la legitimidad de los vínculos entre los reinos americanos y el rey español podía considerarse rota en tales circunstancias. Dentro de la Nueva España, los criollos contaban a su favor con el descontento permanente de los indios y de grupos significativos entre los mestizos y las castas. Fueron, de hecho, mestizos y criollos del bajo clero, curas de indios, los que iniciaron la rebelión y mantuvieron viva la flama de la independencia hasta 1821. Aunque no fueron ellos los que finalmente asumieron el control de la nueva na-

ción, sino los criollos ricos que durante los años de lucha se habían mantenido cuidadosamente al margen, sin abrazar abiertamente la causa insurgente y en ocasiones luchando en favor de los realistas.

La Independencia no trajo consigo una transformación de fondo de la flamante sociedad mexicana. Tal vez sólo el proyecto de Morelos expresado en la Constitución de Apatzingán contenía elementos que hubieran podido trastocar la estructura colonial que heredaba el México independiente, en la medida en que proponía formar la unidad básica de la organización política a partir de las parroquias, con lo que se hubiera abierto la posibilidad de una participación efectiva para la mayoría de la población, aunque en un marco de ortodoxia y exclusivismo católico que Morelos parece haber defendido por temor a la anarquía social que provocaría la anarquía de las ideas. Estos propósitos, sin embargo, quedaron sólo en proyecto ante los conflictos que se desataron inmediatamente después de consumada la Independencia y que se prolongaron durante medio siglo, hasta el imperio de la paz porfiriana.

En muchos aspectos los propósitos del México independiente no se apartaron demasiado de los postulados en la Constitución de Cádiz de 1812. En ella se decretaba ya la abolición del tributo de los indios y la desaparición de las castas como categorías para establecer distinciones en derechos y obligaciones. También, acorde con el espíritu liberal de la época, se planteaba la privatización de la riqueza, que la Reforma convertiría en realidad nacional. En estos y otros puntos, se dejó sentir durante décadas la influencia de la constitución española de 1812, tanto o más que los modelos constitucionales de Francia y los Estados Unidos.

La situación nacional independiente significaba, por otra parte, un cambio fundamental en relación con la de la Nueva España. La independencia creó una nueva entidad sociopolítica, México («Anáhuac», se propuso en algún momento) cuyos ciudadanos se convertían en los poseedores y beneficiarios exclusivos de todo el patrimonio y todas las riquezas que contenía el territorio nacional. La nueva identidad, la de mexicano, implicaba precisamente eso: aceptarse y ser aceptado como miembro de una colectividad que reclamaba el control y el usufructo del patrimonio nacional que abarcaba la tierra, sus productos y sus tesoros, los beneficios de la industria y el comercio, las vías de ascenso en la escala social y la garantía de los goces que ello significaba, la defensa común frente a los extraños, el derecho al orgullo nacional basado en las glorias pasadas, presentes y futuras, y el compromiso de compartir un destino común. Todo ello obligaba a definir un proyecto nacional que precisara, por principio de cuentas, quiénes eran los ciudadanos mexicanos y qué condiciones debían reunirse para ejercer los derechos correspondientes, así como las modalidades que esos mexicanos adoptarían para controlar y disponer del patrimonio nacional que era de su exclusiva posesión. La turbulenta historia del siglo XIX y, en realidad, toda la historia de México hasta el presente, se puede entender como una sucesión de enfrentamientos entre grupos sociales que pugnan por imponer su propio proyecto en relación con estos puntos o que se defienden de un proyecto dominante que se les pretende imponer en contra de su voluntad y sus intereses.

Un asunto difícil de resolver en la medida en que México surge de una sociedad colonial donde las diferencias en el universo social, polarizadas por la presencia

de dos civilizaciones, han sido empleadas para justificar la dominación sucesiva de diversos grupos minoritarios sobre las grandes mayorías.

La tierra prometida

La definición del territorio nacional fue una cuestión primordial para los primeros ciudadanos de la nueva nación. Se heredaba, en principio, una tierra dividida en cinco provincias desde los últimos años de la dominación española: ése podía ser el territorio cuyas riquezas y potencialidades constituían el patrimonio de los mexicanos. Muy pronto se vio reducido por la independencia de Centro América y un poco más adelante por la pérdida de más de la mitad del territorio restante impuesta por la fuerza militar y la codicia de los Estados Unidos. La defensa de las fronteras, sobre todo la del norte, fue el dolor de cabeza permanente y llevó a tomar medidas que marcaron muchas características del México de hoy.

La preocupación por colonizar el norte estuvo presente desde muy temprano en la Nueva España y creció constantemente. Se intentaron formas muy variadas para atraer hacia allá a la gente que se aglomeraba en el centro. A miles de indios se les llevó por la fuerza; a la «gente de razón» se le ofrecieron prerrogativas que no tenían en otras partes. Sin embargo, el norte permanecía apenas poblado. Los liberales dan un paso adelante facilitando la formación de gigantescos latifundios. En aquella tierra de nadie sólo hay indios. Pero como son indios bravos, acostumbrados a guerrear contra el intruso, buenos jinetes, ubicuos, que siendo pocos requieren

grandes extensiones de tierra para sobrevivir —y las defienden—. Son la inseguridad para la «gente de bien», la amenaza constante que diluye el entusiasmo para colonizar el norte. La guerra y el exterminio fueron la respuesta durante el siglo XIX.

A los indios libres el México independiente no los reconoce como naciones también independientes (y menos cuando hacerlo sería renunciar al control sobre las enormes extensiones de tierra que ocupaban): o son mexicanos y se someten a las leyes del país o son rebeldes que ponen en riesgo la soberanía nacional y, por tanto, enemigos y traidores a la patria. La nacionalización del norte es una nueva conquista, una nueva invasión con armas más potentes y argumentos puestos al día, Los indios tienen que defenderse ante dos fuegos, el de los mexicanos y el de los norteamericanos: los que huyen de aquí son exterminados allá y los que cruzan la frontera rumbo al sur son perseguidos y combatidos aquí, hasta donde las fuerzas nacionales lo permiten. Se recurre a todo contra ellos. Moisés González Navarro informa sobre las recompensas a los cazadores de indios: en Chihuahua se pagaban 200 pesos por guerrero muerto, 250 por prisioneros, 150 por mujer o niño vivo y 100 si muerto, en 1859; para 1883 los precios se mantienen igual, 250 por prisionero y 200 por cabellera. Los indios vivos son un poco más apreciados porque no faltan aventureros norteamericanos que los compran. Con reticencias se llega a firmar algún pacto: con los comanches, en 1843, en términos de alianza y protección; en 1850, el gobierno de Chihuahua firma otro con los apaches. También se negocia con los Estados Unidos que se comprometen, en el tratado de Guadalupe, a impedir las invasiones de los indios que quedaron de su lado en la

nueva frontera y que desde ese momento son norteamericanos. El compromiso no dura mucho: Santa Anna los releva de esa carga en el tratado de La Mesilla.

Algunos pueblos resisten a pesar de todo. Los yaquis y los mayos se levantan en 1825 bajo la juvenil dirección de Juan Banderas y vuelven a hacerlo desde 1885 hasta 1905 comandados primero por Cajeme y después por Tetabiate. A muchos yaquis los manda en cuerda don Porfirio a Yucatán por ser «enemigos obstinados de la civilización»; ahí se fugan de las haciendas henequeneras y emprenden a pie el regreso a su tierra escribiendo una de las más portentosas epopeyas de la lucha por la libertad. Es apenas un episodio entre docenas, en el mismo país y durante el mismo siglo.

En el otro extremo del territorio, en el Yucatán que por privilegio real no vio desaparecer las encomiendas durante todo el periodo colonial y que llegó a mediados del siglo XIX convertido en un racimo de haciendas en pleno auge por la exportación del henequén, los indios mayas, la peonada que trabajaba y vivía en abierto vasallaje, pusieron en jaque al gobierno durante el resto del siglo y hasta los primeros años del novecientos. Ante ellos el liberalismo no dudó en aplicar medidas que contradecían sus principios: hasta la venta de mayas como esclavos a Cuba, burdamente disfrazada de «contratos voluntarios».

La desarticulación del México independiente, la existencia de provincias y después estados, que tenían el germen de vida propia y eran proclives a la autonomía, es causa de conflictos que ensangrentaron al país en las primeras décadas de vida nacional. Las luchas entre federalistas y centralistas, que formalmente ganaron los primeros pero en realidad los segundos, sólo tienen que

ver con el México profundo en tanto son los indios y la gleba los que mueren en las escaramuzas y en las batallas. El pleito no va con ellos: se trata del enfrentamiento para decidir si la riqueza del país (en todos los órdenes y en todas sus expresiones) es de todos los mexicanos (es decir, de un solo grupo dominante) o cada provincia, cada región, cada cacicazgo tiene el disfrute prioritario de su patrimonio. Los indios sirven de pretexto y carne de cañón.

El problema mayor, para ellos, es la lucha contra el reparto de las tierras comunales. Los liberales (y esto comienza con los borbones) sacralizan la propiedad individual. Para ellos el verdadero ciudadano es el propietario y la tierra la propiedad básica. Una nación moderna y civilizada es una sociedad en la que cada quien tiene un pedazo de tierra, grande o pequeño según las capacidades y virtudes del propietario. No hay otro camino para el engrandecimiento de las naciones, piensan los liberales (o mejor: copian los liberales) que el trabajo individual basado en el interés individual, que descansa en la propiedad individual. Así las cosas, la propiedad comunal de la tierra en las comunidades indias resulta ser un obstáculo que debe removerse de inmediato. Algo adelantaban ya las leyes de Cádiz y aquel impulso tomó cuerpo muy pronto en el México independiente. En 1824, en la ciudad de México, se decreta el reparto de los bienes de las parcialidades de San Juan y Santiago, que habían sobrevivido todo el periodo colonial. La resistencia es tal que el objetivo se logra sólo a medias: no se hace el reparto individual sino entre pueblos y barrios. En 1827 el gobierno de Michoacán ordena el reparto de las tierras comunales. Otros estados intentan lo mismo. Más adelante se promulgan las Leyes de Reforma que

desamortizan en todo el país las tierras de propiedad comunal. El asunto no avanza como se quiere. En Veracruz, por ejemplo, para 1882 sólo se habían desamortizado 4 o 5 comunidades, y eso en fracciones grandes, de condueños. Al estallar la Revolución en 1910 más del 40% de los pueblos conservaba su propiedad comunal, en contra de las leyes. Como dice bien Gibson: «En la historia de México casi nunca se han producido cambios significativos establecidos por la ley. La ley es una aproximación del acontecer histórico, o un comentario sobre el mismo».

Sin embargo, la política liberal del México imaginario tuvo efectos desastrosos en el México profundo. Crecieron los latifundios a costa de las tierras comunales, al amparo de la ley o burlándola. El número en aumento de indios sin tierra no tuvo más alternativa que el peonaje en las haciendas: mano de obra barata y arraigada por las deudas y por la fuerza. A todo esto, el indio desamortizado, descomunado, debía hacerle frente solo, individualmente, sin más armas que su propia resistencia. Era su forma impuesta de ser ciudadano liberal, moderno. La igualdad jurídica, otra falacia del México imaginario de los liberales, desamparó aún más al indio al suprimir las pocas prerrogativas que se le concedieron durante la Colonia, ante todo, la posesión comunal de la tierra. El rosario interminable de rebeliones indias en defensa de las tierras comunales será visto con mayor atención más adelante; pero fueron muchas, por todo el país, violentas y a veces perdurables.

La nación que se quería, debía imitar el modelo europeo y muy pronto el de los vecinos del norte. «Para los liberales —apunta Luis González— existía un indomable antagonismo entre los antecedentes históricos de Méxi-

co y su engrandecimiento futuro.» El indio era un lastre. El rompimiento con el pasado se consideraba una obligación patriótica: «Las glorias semifabulosas de los monarcas aztecas se refieren a un periodo y a una civilización que sólo pueden ofrecer interés al anticuario», escribió José María Vigil. La opinión de Juárez sobre sus hermanos de origen la pinta Justo Sierra cuando señala que el mayor anhelo del benemérito fue:

> sacar a la familia indígena de su postración moral, la superstición; de la abyección mental, la ignorancia; de la abyección fisiológica, el alcoholismo, a un estado mejor, aunque fuese lentamente mejor (citado por Luis González).

Curiosamente había otras opiniones. Para Maximiliano «los indios son la mejor gente del país; los malos son los que se llaman decentes y los clérigos y los frailes». Crea una comisión mixta (de mexicanos y europeos) para estudiar las condiciones de vida de los indios. No pasa nada. La emperatriz decreta la abolición de los castigos corporales en las haciendas, reduce la jornada de trabajo y establece límites a la servidumbre por deudas. Tampoco pasa nada.

Un país tan lleno de indios (más del 60% en 1810) no podía seriamente aspirar a la modernidad y el progreso, parecen haber pensado los liberales. Su tendencia a vender poco y comprar lo indispensable los hacía enemigos de la panacea de la época: el libre cambio y la empresa libre. Su apego a técnicas ancestrales era la negación del nuevo dios encarnado en la tecnología. Algunos intuían mar de fondo: Manuel Castellanos pensaba que los indios eran «inertes al progreso intelectual por aversión a los que llamaron conquistadores». De cualquier forma, la visión del papel que jugaba y podría desempeñar el indio en la sociedad nacional no se apartaba, en esencia, de la que tuvieron los encomenderos y después los crio-

llos dieciochescos: una desgracia para la patria, un impedimento para ser completamente franceses o norteamericanos, que parecía ser la única manera imaginable de ser mexicanos.

Algo había que hacer y se intentó a ratos, cuando las guerras internas y externas dejaron tiempo para ello: atraer inmigrantes para mejorar la raza y dar el impulso que el país requería. Algunos habían llegado por su cuenta para cubrir el vacío que dejaron los «gachupines» al repatriarse precipitadamente cuando se consumó la independencia. Franceses, ingleses, alemanes y «gringos» se apresuraron a ocupar su lugar al frente de jugosos negocios. Pero venían pocos; la inseguridad de un nuevo país con fama de bárbaro e insalubre los ahuyentaba. Hubo que ofrecer todas las facilidades y anunciar a México como tierra de conquista y enriquecimiento rápido. Durante la primera presidencia de Porfirio Díaz se logró importar poco más de 10 mil inmigrantes entre italianos, cubanos, canarios, chinos y mormones. Por más que se hacía no llegaban los de cabello rubio y ojos azules; pero algo es algo. También contaba la seguridad, amenazada por las constantes rebeliones de indios. El liberalísimo doctor Mora aconsejaba como solución admitir a todos los extranjeros que quisieran establecerse en México:

> a cualesquiera condiciones y sin pararse en los medios para llevarla a efecto. Una vez logrado el establecimiento que se indica es igualmente necesario darles el apoyo del gobierno con preferencia a todas las clases de color en todo aquello que no sea violación abierta de la justicia (citado por M. González Navarro).

Años más tarde, algunos de los ciudadanos preocupados por la suerte del indio, que se agrupaban en la Sociedad Indianista Mexicana, se expresaban en los siguientes términos:

> La sociología nos enseña que la mejor manera de despertar de su marasmo a los pueblos compuestos de razas relativamente puras, cuando aún tienen en sí mismos materia modificable, es el cruzamiento. Las mezclas de elementos étnicos producen el progreso. No conozco yo un solo caso de individuos de raza bronceada civilizados que se enlace con una congénere; todos tienden instintivamente a mejorar su propia raza (Francisco Escudero, 1911).

La mezcla, sin embargo, no debería ser indiscriminada:

> La mezcla del chino con el indio da como producto al ser más degenerado, física y moralmente, que se puede imaginar... Vengan en buena hora capitales extranjeros, y sobre todo ingleses, a fecundar con su impulso nuestras agradecidas regiones, que los recibiremos con los brazos abiertos y les daremos toda clase de garantías, pero no nos traigan chinos, pues ellos mismos no los recibirían en su querida *Home*... (José Díaz Zulueta).

El patrimonio nacional era, a fin de cuentas, el patrimonio de unos cuantos y éstos hubieran preferido compartirlo y agrandarlo con extranjeros blancos y no con indios prietos. Creel pensaba que 100 mil inmigrantes europeos valían más que medio millón de indios. Con el blanco, se afirmaba, llegaba la técnica, el espíritu de empresa, los buenos modales, el progreso; del indio sólo cabía esperar abulia, odio taimado y traición a la vuelta de la esquina. Era un conciudadano indeseable, aunque fuera la mayoría. Y osaba pretender que sus tierras, que eran parte del patrimonio de «todos» los mexicanos, eran sólo suyas y no estaban en venta. Las dos civilizaciones marchaban por rumbos diferentes.

El indio enemigo

¿Cuál es el México imaginario a lo largo del siglo XIX? Es un país que se quiere rico y moderno. La riqueza se

entiende como el resultado natural del trabajo individual y se expresa en la propiedad privada. Las diferencias de riqueza se justifican por el mayor o menor empeño que cada quien pone en producirla; es asunto personal en el que no deben influir diferencias previas como las que establecía el haber nacido en una u otra casta durante la dominación española. Ahora todos los mexicanos eran iguales y cada uno responsable de su propio destino. El patrimonio cultural del país, que incluye los recursos naturales, era un todo común que cada quien debía poder aprovechar a su manera, en libre competencia, sin privilegios para ningún grupo.

La modernidad del México imaginario era un producto de importación. Los adelantos tecnológicos debían jugar un papel importante. «Los caminos de hierro resolverán todas las cuestiones políticas, sociales y económicas que no han podido resolver la abnegación y la sangre de dos generaciones», pensaba Zamacona. Las costumbres de los países avanzados debían imitarse: sus costumbres políticas, sus modas, sus espectáculos. Se legisla continuamente para construir la modernidad del México imaginario según el modelo francés o el norteamericano, ambos en pugna por ser el dominante y ambos resentidos por las guerras e invasiones que les restaban prestigio durante algún tiempo.

El México profundo resultaba ser la negación radical del México imaginario. Las pugnas por la tierra, que uno quería mercancía libre y propiedad individual en tanto que el otro, la reclamaba comunal e inalienable, son las pruebas más evidentes de una divergencia irreconciliable. Pero no sólo era el problema de la tierra: era todo lo indio lo que se veía como enemigo del México imaginario.

Desde la Independencia hasta la Revolución:

> De acuerdo con la ideología de la época, el gobierno se ocupó de los indios, casi exclusivamente, primero, para acabar con sus antiguas instituciones, después para reprimirlos en sus revueltas (Moisés González Navarro).

El indio libre del norte, el indio que defendía sus tierras en el resto del país, el indio azuzado para tomar parte en pleitos ajenos, los indios comuneros peleando entre sí por los límites de sus tierras colindantes tramposamente ambiguos desde la Colonia; el indio así (y lo eran casi todos), constituía una amenaza intolerable para la paz y la tranquilidad que exigía el México imaginario. Se empleó la fuerza para someterlo. Se empleó la leva: «El cuartel civiliza al indio».

Así concebía el problema Manuel Bolaños Cacho, nada menos que en el *Boletín de la Sociedad Indianista Mexicana*:

> … la solución, entonces, es la adaptación del indio por la fuerza. Entre su modo de ser actual, cercano a la bestialidad dentro de la libertad, y una esperanza de mejoramiento dentro de una relativa tiranía, optamos por lo último… Contra los finqueros se han levantado alguna vez débilmente los indios. Contra la ordenanza no han intentado siquiera hacerlo y han visto impasibles su llamado «sorteo» obra del Jefe Político, como ven también impasibles las familias marchar, para volver quién sabe cuándo, o para no volver, al jefe del hogar, al hermano, al mismo hijo. Y cuando el recluta vuelve, es otro hombre *superior,* a pesar de todos los vicios adquiridos, a cualquier coterráneo; de lo que resulta que, en realidad, la verdad, la *leva* ha sido un medio indirecto, aunque pobre por su alcance numérico, para mejorar la condición intelectual y moral del indio…

«Civilizar», palabra clave. En México, civilizar ha significado siempre desindianizar, imponer occidente. Si el indio estaba aquí y era la mayoría, la solución de un país moderno era civilizarlo. En parte, esto quería decir apaciguarlo, domesticarlo, acabar con *su* violencia. «No debemos estar tranquilos hasta que veamos a cada indio con su garrocha en la mano, tras su yunta de bueyes, ro-

turando los campos», advertía don Porfirio. El mejor camino, por más seguro, hubiera sido blanquear a la población con el aporte civilizado de la inmigración europea. Era la fórmula para resolver un problema que se entendía como problema racial: durante el siglo XIX hasta los liberales avanzados como Mora aceptaban la «inferioridad racial» del indio. Pero la inmigración fracasó. Quedaba entonces la escuela redentora, nueva panacea para desindianizar a México. Y hacia la educación encaminaron sus esfuerzos muchos talentos de la época.

Había un primer problema: la diversidad lingüística. Ignacio Ramírez llegó a proponer que se emplearan las lenguas indígenas en la educación de los indios, pero la opinión mayoritaria que finalmente triunfó, rechazaba de plano esa posibilidad. Francisco Pimentel, en una polémica con Altamirano sobre los caminos que debía seguir la literatura mexicana, quiso escribir el epitafio de los idiomas mesoamericanos: «El castellano es, de hecho, el idioma que domina en la República Mexicana, es nuestro idioma oficial, nuestro idioma literario. Las lenguas indígenas de México se consideran como muertas.» Nada que hacer con el habla de los indios salvo sepultarla, como a todo lo suyo.

Pero el problema básico no era la diversidad de idiomas sino un hecho de mayor peso en la realidad: el México imaginario, rico y moderno habitaba únicamente en algunos rincones de las mayores ciudades. La acción educativa, que sí se emprendió y que alcanzó logros notables, no cruzó la barrera colonial del perímetro urbano. Llegó por excepción al medio rural y apenas si se intentó en las comunidades indias. Y eso, a veces contra la oposición abierta e incluso violenta de los propios indios: los kikapús, que habían recibido autorización del

presidente Juárez para establecerse en Coahuila, queman en 1909 la escuela el mismo día en que debería inaugurarse. Otros casos de rechazo ocurren en diversas partes del país.

En la ciudad de México subsistió durante algún tiempo el colegio de San Gregorio que había sido fundado por los jesuitas y tenía por misión original formar curas indios. A raíz de la Independencia, en 1824, se produjo en torno al colegio un debate revelador: si los indios eran ciudadanos iguales a los demás, no había razón para que tuvieran un colegio exclusivo, ya que eso significaba continuar con las prácticas discriminadoras y paternalistas de los españoles, que tanto habían contribuido a la degradación de la raza india. El doctor Mora propuso, al discutir el tema, que el término «indio» no fuera utilizado para denominar a un sector de la sociedad y que, por ley «los indios no deben seguir existiendo». Finalmente se aprobó que el colegio de San Gregorio continuara abierto, aunque poco a poco se introdujeron modificaciones en su reglamento y terminó por transformarse en escuela de agricultura para los no indios en 1853. Así concluyó la única experiencia de educación especial para los indios, en la que pusieron el mayor empeño algunos egresados del mismo colegio, como Juan Rodríguez Puebla.

Por el lado conservador las cosas andaban peor. Lucas Alamán pensaba que la instrucción de los indios era peligrosa, tomando en cuenta que si sabían leer podrían caer en sus manos obras subversivas y alentar así su inconformidad y su rebeldía.

Si la escuela tampoco funcionó y el indio no se civilizaba, había por lo menos que ocultarlo para que fuese menos visible y no pusiese con su presencia abrumadora

una interrogación rotunda y cotidiana sobre los progresos de la modernización en México. En la ciudad se prohíben las pulquerías o se autorizan sólo en la periferia, en los barrios indios. En Tepic y en Jalisco se hace obligatorio el uso del pantalón a la europea en vez del calzón de manta. Lo indio se refugia en las comunidades, los barrancones de las haciendas y los arrabales urbanos. Ahí permanece bajo el nuevo acoso.

El campo indio se empobrece. Crece la población y se reducen o se pierden las tierras. El empleo que ofrecen las haciendas es duro y se paga miserablemente. La situación llega a ser tan grave, que en 1896 se ordena el reparto gratuito de tierras a labradores pobres. El liberalismo del México imaginario reconoce a regañadientes la existencia opuesta del México profundo.

La identidad criolla cede su lugar a la ideología del México mestizo, pero sus contenidos de fondo no cambian. Hay un alejamiento formal con España, hasta un antihispanismo en los primeros años, y la antigua metrópoli, madre patria de los criollos, nunca recuperará su condición de modelo a seguir para los mexicanos. Poco a poco se va sustituyendo la herencia jurídica que dejó la Colonia, aunque sólo sea para imitar otras legislaciones. Octavio Paz es tajante: «Los mestizos destruimos mucho de lo que crearon los criollos y hoy estamos rodeados de ruinas y raíces cortadas. ¿Cómo reconciliarnos con nuestro pasado?» El México mestizo, imaginario, si bien se distancia de España, nunca rompe con occidente, ni intenta hacerlo. La aspiración, el futuro, siguen en otra parte. La imitación es la ruta. Ignacio M. Altamirano lo dice con optimismo nacionalista:

> En México, todavía no nos hemos atrevido *todos* a dar el *grito de Dolores* en *todas* las materias. Todavía recibimos de la exmetrópoli preceptos co-

> merciales, industriales, agrícolas y literarios, con el mismo «temor y reverencia» con que recibían nuestros abuelos las antiguas reales cédulas en que los déspotas nombraban virreyes, prescribían fiestas o daban la noticia interesante del embarazo de la reina (citado por José Luis Martínez).

Amado Nervo, años después, resumiría con aprobación los empeños del México imaginario:

> ... y considere, por fin, que todo lo bueno que tenemos en la nación es artificial y antagónico del medio y realizado, por ende, a despecho del criterio popular. Con palpable disgusto de la masa del país tenemos constitución liberal; con manifiesta repugnancia del pueblo y de las clases acomodadas establecimos la independencia de la Iglesia y del Estado, y laicizamos la enseñanza oficial, y con ostensible oposición de los mexicanos poseemos ferrocarriles y telégrafos y... hasta la república (*ibid.*)

IV

LOS (REVOLUCIONADOS) TIEMPOS MODERNOS

Las tribulaciones de una revolución decadente

Estamos en 1940, último año del régimen presidencial de Lázaro Cárdenas. Treinta años atrás estalló la Revolución que derrocaría al esclerosado régimen porfirista. En 1917 se promulgó la nueva Constitución que fijaba el marco jurídico dentro del cual debería desenvolverse el México que surgió de la rebelión armada: la primera gran revolución del siglo XX. Las luchas de facciones, los intereses encontrados o divergentes que afloraron durante la etapa armada, han sido conciliados, eliminados o, en todo caso, obligados a encuadrarse dentro de un nuevo esquema unificado de poder nacional, a lo largo de 25 años todavía sangrientos. ¿Cuál es entonces la nueva estructura del control cultural creada por la Revolución?

En primer término, fueron desplazados del poder los principales grupos que lo detentaban durante el porfiriato. La vieja oligarquía terrateniente había resentido el impacto de la reforma agraria, intensificada en el último sexenio en una escala sin precedente. Los cacicazgos re-

gionales en que se sustentaba el poder central y que se manifestaron todavía (con otros nombres, quizás) al triunfo de la Revolución, habían sido en su gran mayoría destruidos o incorporados al nuevo aparato político, el partido oficial creado por Calles. El ejército de los «pelones» fue sustituido por el nuevo ejército revolucionario y éste, a su vez, perdió preeminencia y quedó bajo la autoridad del poder político. Los intereses extranjeros que controlaban directamente sectores fundamentales de la economía mexicana a principios del siglo habían sido, si no eliminados, sí afectados seriamente: el último golpe era la reciente expropiación petrolera. Los orientadores ideológicos del antiguo régimen, los «científicos», fueron reemplazados por una nueva camada de intelectuales que asumían la tarea de construir y justificar el proyecto de la Revolución.

El proceso de exclusión de los grupos de poder porfirista descansó, en primer término, en el triunfo de las armas rebeldes, es decir: en la fuerza. En una fuerza que contó, durante su etapa armada, con el respaldo y la participación directa de la mayoría de la población del país. Poco después, la Revolución hecha gobierno usó también la fuerza de las leyes para restringir o suprimir los elementos culturales y los recursos que aquellos grupos derrotados consideraban propios y ponerlos ahora al servicio de la «nación», es decir, del nuevo régimen.

¿Quiénes sustituyeron en el poder a los antiguos porfiristas? En un primer momento, los generales y jefes de los ejércitos revolucionarios. Entre ellos siguió la lucha por el dominio o, al menos, por el respeto a lo que consideraban derechos propios legítimamente adquiridos por su participación en la lucha armada: sus intereses personales o de grupo; sus programas y sus reivindicaciones;

su autoridad en una región determinada. En la nueva contienda (la pelea entre los vencedores) muchos fueron eliminados físicamente, otros relegados, algunos premiados en la unificación final: un último *round* entre los ganadores para decidir la victoria definitiva. Pero los generales de la Revolución no podían permanecer ni solos, ni por mucho tiempo, al frente de un país que se institucionalizaba y requería la presencia de otros grupos, otras habilidades. Los nuevos grupos accedieron al poder dentro de un complejo mecanismo político en el que tenían cabida en forma corporada: los obreros, a través de los sindicatos y centrales adictos y reconocidos por el gobierno; los campesinos, mediante sus organizaciones unificadas y controladas desde arriba; el ejército, aunque pronto dejó de tener una representación corporada en el aparato político; el «sector popular» en el que cabía de todo y terminó por ser el sector más importante, el que mayor peso tendría en las decisiones. Aunado a lo anterior, una burocracia creciente, con fuerza propia. Y un sector empresarial privado al que el Estado le ponía la mesa (producción de energía, caminos, capacitación de mano de obra, estímulos fiscales, protección del mercado, etc.) a cambio de su no oposición abierta y su participación en los proyectos de un desarrollo nacional que se veía inminente e imparable.

Por supuesto, la participación en las decisiones y los beneficios del control cultural no se distribuyeron por igual ni sin condiciones. Para estar, había que estar: esto es, aceptar las reglas del juego. Una de ellas fue, cada vez más rígidamente, la obediencia a las decisiones superiores que se concentraron abrumadoramente en la persona del presidente de la República. Acatamiento y lealtad, premisas básicas de la participación en el nuevo orden.

A cambio: beneficios corporativos e individuales sobre la base de «según el sapo es la pedrada» o «el que tiene más saliva traga más pinole». Con el tiempo, la desigualdad de tamaño o de volumen de saliva, lejos de acortarse se fue ensanchando, porque el pez grande, si no se come al chico, por lo menos le arrebata el plancton.

Los nuevos grupos en el poder nacional requerían ejercer sus decisiones sobre un conjunto mayor y más variado de elementos y recursos culturales del país. Ésa era, por supuesto, una meta de la Revolución: romper las ataduras económicas, políticas, sociales e ideológicas que ya constreñían el desarrollo nacional bajo el porfiriato y establecer una distribución diferente, más amplia y democrática, de los bienes que conformaban el patrimonio cultural del país. Pasaron pues bajo control del Estado no sólo recursos materiales que ya existían (tierras, petróleo, ferrocarriles, etc.) sino también nuevas empresas productivas que el gobierno fue fundando y que hicieron crecer el sector público de la economía asi como el sector social controlado más o menos indirectamente por el propio Estado. Pero un proceso de esa naturaleza exige no sólo el control de los recursos materiales sino también de todos los elementos culturales que los hacen productivos y les dan sentido dentro de un proyecto. De ahí que la acción gubernamental abarcara con igual o mayor interés otros campos de la vida mexicana y se empeñara en expropiar o crear los elementos culturales indispensables para la formulación y la instrumentación de su proyecto nacional.

Una primera meta, que retomaba vistiéndolo con nuevo ropaje el viejo anhelo liberal: México debía ser una sociedad culturalmente homogénea. ¿Sobre cuáles bases podría lograrse esa unidad? La opción fue, una vez más,

el mestizaje: se pensó que México *era* un país mestizo y los remanentes que no lo fueran debían integrarse cuanto antes. Ésa se tenía como una obligación de los gobiernos de la Revolución, que al mismo tiempo se convertía en un importantísimo elemento ideológico para reforzar su legitimidad y fundamentar su originalidad. Había antecedentes inmediatos.

En 1909 Andrés Molina Enríquez publicó *Los grandes problemas nacionales.* Un párrafo resume la visión del autor sobre la heterogénea composición de la sociedad mexicana:

> La base fundamental e indeclinable de todo trabajo encaminado en lo futuro al bien del país, tiene que ser la continuación de los mestizos como elemento étnico preponderante y como clase política directora de la población.

Para Molina Enríquez sólo el mestizo estaba en condiciones de lograr la integración; veía al indio dividido, desorganizado, sin cohesión interna y ocupado sólo en atender su subsistencia. El criollo ya no contaba como categoría histórica capaz de encarnar la nacionalidad mexicana: desde el triunfo liberal de 1857 ese papel ideológico lo desempeñaba el mestizo, visto siempre como resultado de la confluencia enriquecedora de dos razas y dos culturas. Los que se asumen mestizos no se quieren criollos, pero mucho menos indios; pretenden ser algo nuevo cuyos contenidos nunca se definen satisfactoriamente.

¿Por qué la Revolución se afirmó como un proyecto mestizo? Los que se van a «la bola» proceden de todos los estratos, grupos y regiones, aunque no en igual proporción ni con la misma posibilidad de incorporar sus demandas específicas en los programas de cada uno de los múltiples contingentes que se levantan en armas por todo el país. Las masas combatientes son, en su gran

mayoría, campesinos indios y desindianizados. Los mandos, en cambio, tanto en lo militar como en lo ideológico, los ocupan gente que procede de las clases medias urbanas que habían sido marginadas políticamente durante la paz porfiriana. No en todos los casos, por supuesto: los movimientos agrarios entre los que destaca el zapatismo, aunque aceptan la participación de intelectuales urbanos simpatizantes, no pierden el control de sus fuerzas, ni renuncian a sus demandas hasta su derrota final.

En la etapa armada de la Revolución participan el México imaginario y el México profundo, cada uno por sus propias razones y en procura de sus objetivos propios. La unificación posterior de los grupos revolucionarios, por la eliminación de unos y la sujeción de los otros, y la versión oficial de la historia de la Revolución, han hecho que se ignore o se menosprecie que aquél fue un movimiento formado por una gran diversidad de sublevaciones que respondían, en gran medida, a condiciones locales y regionales de carácter particular. Todas éstas, por supuesto, eran resultado de las formas de dominación que habían cristalizado en el último tercio del siglo XIX y la primera década del presente; pero de ninguna manera eran uniformes ni tenían el mismo peso en todos los lugares del país ni para las distintas capas de la población. La mecha que se encendió hizo estallar polvorines muy diversos. Los motivos de la participación en la lucha fueron variados; tal vez en algunos casos, antagónicos. Los testimonios que se han recogido en años recientes de gente que vivió la Revolución muestran con claridad que fueron muchas las historias paralelas que condujeron a la derrota del régimen porfirista. Esas historias no se han unificado: unas triunfaron sobre otras en la lucha

por el poder, algunas obtuvieron beneficios y las demás quedaron igual; la unidad formal que se logró a fines de los años veinte fue la unidad de las corrientes vencedoras, de ninguna manera la integración de todos los intereses y todas las demandas que confluyeron en el movimiento revolucionario.

El proyecto triunfante, el que definió el programa de la Revolución Mexicana, no fue el proyecto campesino de Zapata y otros grupos que se sublevaron por las mismas razones y con los mismos propósitos en diversas regiones del país. Ellos pelearon con un sentido preciso que Womack resume así al comenzar su libro sobre Zapata y la Revolución Mexicana: «Éste es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una revolución.»

Evidentemente, no fueron esos anhelos los que predominaron en las metas nacionales que progresivamente formularon los gobiernos de la Revolución. Sin embargo, la participación real del México profundo en el proceso revolucionario, hizo indispensable que se incorporaran demandas campesinas, ante todo la restitución y el reparto de las tierras. Pero el programa revolucionario no se identificaba con los propósitos de fondo de los indios y los campesinos que, dicho con palabras diferentes, significaba la decisión de mantener su cultura propia, ejercer un mayor control sobre ella y sobre esa base desarrollarla; no sustituirla, pero sí enriquecerla a medida que se recuperaran los niveles de control cultural que cuatro siglos de dominación les habían arrebatado a los pueblos y comunidades. El sentido de la reforma agraria era uno para los campesinos (la recuperación de un territorio que era a la vez recurso material indispensable, espacio social, elemento lleno de significados sim-

bólicos y emotivos: posibilidad de sobrevivencia, pero sobre todo de continuidad) y otro diferente para los planificadores y dirigentes del México que surgió de la Revolución: para éstos era una manera, sí, de hacer justicia social; pero ante todo un mecanismo para hacer producir la tierra en función de los nuevos proyectos de desarrollo nacional. Este proyecto no pretendía la continuidad del México profundo, sino su incorporación, por la vía de su negación, a una sociedad que se quería nueva. Por eso México debía ser mestizo y no plural ni mucho menos indio.

La concepción ideológica del México mestizo de la Revolución no fue, no ha sido, tarea fácil. Esquemáticamente, la versión que predomina puede enunciarse así: la raíz profunda de nuestra nacionalidad está en el pasado indio, de donde arranca nuestra historia. Es un pasado glorioso que se derrumba con la Conquista. A partir de entonces surge el verdadero mexicano, el mestizo, que va conquistando su historia a través de una cadena de luchas (la Independencia, la Reforma) que se eslabonan armónicamente hasta desembocar en la Revolución. La Revolución es el punto final de la lucha del pueblo mexicano, el pueblo mestizo; es un hecho necesario, previsto y anticipado por la historia. A partir de la Revolución será posible la incorporación plena del mexicano a la cultura universal.

Esta ideología se expresa de muchas formas en la producción artística y cultural que auspician los gobiernos revolucionarios de manera clara hasta 1940 y con menos énfasis y más esporádicamente a partir de entonces. La raíz india siempre se reconoce: los murales glorifican al México precolonial y sus signos presiden todas las alegorías sobre la historia y el destino de la patria. La músi-

ca nacionalista busca recobrar instrumentos y ritmos que suenen a prehispánicos. La arquitectura, en algunos momentos, no rechaza la ornamentación azteca o maya. La arqueología se ve como una tarea patriótica y nacionalista que debe concluir en la restauración de los grandes templos y en las vitrinas de los museos, nuevos templos de la nacionalidad. Cuauhtémoc es el primer héroe, el primer mexicano que simboliza la eterna lucha por la soberanía nacional.

No faltan las formulaciones contundentes al respecto. El Manifiesto del Sindicato de Obras Técnicas, Pintores y Escultores, de 1923, afirma: «El arte del pueblo de México es la manifestación espiritual más grande y más sana del mundo y su tradición indígena es la mejor de todas.»

A diferencia del nacionalismo criollo, el nacionalismo de la Revolución no puede ignorar al indio vivo. Los rostros indios invaden los grandes paños de la escuela mexicana de pintura, los grabados que recogen la herencia enorme de Posada, las ilustraciones de los libros de texto. Indios de rostros bronceados, ojos oblicuos, pómulos altos, que visten de campesinos o danzan con sus atuendos ceremoniales en la fiesta del pueblo y que a veces, en alguna alegoría, se abrazan fraternalmente con el soldado también indio, el obrero mestizo vestido de azul y algún ingeniero de cabello amarillo y ojos claros. El arte popular y las artesanías se valorizan y sirven como signo para afirmar la particularidad del mestizo mexicano. El México profundo mostró por un momento su presencia real y no fue posible cerrar los ojos ante él:

> Y con optimista estupor nos dimos cuenta de insospechadas verdades. Existía México como país con capacidades, con aspiraciones, con vida, con problemas propios... No era nada más una transitoria o permanente radicación geográfica del cuerpo estando el espíritu domiciliado en el exterior. Y los indios y los mestizos y los criollos, realidades vi-

> vas, hombres con todos los atributos humanos... Existían México y los mexicanos... (Manuel Gómez Morín, citado por Monsiváis).

Pero si bien el indio existe y el México profundo es real; si bien poseen valores positivos y rescatables, lo que el México de la Revolución se propone es, por una parte, «redimir» al indio, esto es, incorporarlo a la cultura nacional y a través de ella a la civilización «universal» (es decir, occidental); y, por otra parte, apropiarse de todos aquellos símbolos del México profundo que le permitan construir su propia imagen de país mestizo.

El proyecto educativo de José Vasconcelos es una expresión acabada de esos propósitos. Auspicia la pintura mural y pone a Quetzalcóatl junto a Cristo y a Buda. Pero rechaza la enseñanza en lenguas indígenas y se opone a cualquier intento de educación especialmente diseñada para las diversas regiones indias, como lo proponía Manuel Gamio, bajo el argumento de «primero son mexicanos, luego indios». Daniel Cosío Villegas resume así los propósitos de aquel momento:

> El indio y el pobre, tradicionalmente postergados, debían ser un soporte principalísimo, y además aparente, visible, de esta nueva sociedad; por eso había que exaltar sus virtudes y sus logros: su apego al trabajo, su mesura, su recogimiento, su sensibilidad revelada en danzas, música, artesanías y teatro. Pero era también menester lanzarlos a la corriente cultural universal, dándoles a leer las grandes obras literarias de la Humanidad: las de Platón, Dante, Cervantes, Goethe.

El asunto, por supuesto, rebasaba los límites del problema literario. Lanzar a los indios y a los pobres «a la corriente de la cultura universal» era el proyecto intelectual que correspondía a los demás niveles del proyecto global de la Revolución. De lo que se trataba era de integrar a todos los sectores del México profundo dentro de una sociedad que se lanzaba por los caminos de la modernización a la occidental. Para ello resultaba indispensable acortar la desigualdad que separaba a aquellos

sectores de los que encabezaban el México moderno, eliminar la miseria y las carencias más evidentes que habían resultado de un proceso de dominación y explotación incesante durante 400 años. Pero el objetivo no era el de crear las condiciones para el florecimiento de la civilización del México profundo, la civilización mesoamericana, porque no aceptó la diferencia, es decir, no se admitió que el proyecto nacional incluyera la permanencia de la población india como un sector con cultura propia, diferente a la del resto de la sociedad mexicana. De hecho, como se verá en la siguiente sección, la diferencia de civilización no se reconoció como tal: se vio como un resultado de la desigualdad, como un nivel de desarrollo histórico inferior en el que habían sido obligados a permanecer los indios. Si la desigualdad desaparecía o si al menos se atenuaba, la diferencia desaparecería al mismo tiempo.

En lo que atañe a la población india y a todos los sectores que forman el México profundo, el proyecto de la Revolución planteaba reivindicaciones condicionadas a que los beneficios que se otorgaban a esos mexicanos fueran al mismo tiempo los instrumentos para su integración, esto es, para su desindianización. Se devuelven tierras que habían sido usurpadas a lo largo de cuatro siglos, pero con el propósito de que la agricultura tradicional se modernice y se ponga al servicio del programa de desarrollo económico que se adopta para el país. Se llevan escuelas al campo y a las comunidades indias, pero no para que en ellas se estimule y sistematice el conocimiento de su propia cultura, sino para que se aprendan los elementos de la cultura dominante. Se extienden los servicios médicos, pero no hay ningún esfuerzo permanente para conocer y desarrollar la medicina mesoame-

ricana. Se reconoce y se aprecia el amor al trabajo de los campesinos, pero se quiere que ese trabajo se aplique de otra manera y para fines que son ajenos a la orientación propia que se le da al trabajo en el México profundo. Se valoran algunas manifestaciones de las culturas indias y campesinas (las artesanías, las expresiones artísticas), pero como actividades aisladas, fuera de su contexto y sin que el apoyo que se les brinda pretenda ser un estímulo al desarrollo cultural propio e integral de las comunidades. Se reconocen los derechos de igualdad, pero se niega el derecho a la diferencia. Una vez más, la civilización del México profundo queda excluida del proyecto nacional.

La redención del indio por la vía de su desaparición

Ante el «problema indígena» la Revolución hecha gobierno institucionalizó un proyecto político para los pueblos indios y buscó una fundamentación teórica acorde con los tiempos. Este proceso dio lugar al indigenismo. La figura a la que se le reconoce la paternidad del indigenismo es Manuel Gamio, el primer antropólogo profesional mexicano.

En 1916, Gamio publica *Forjando patria,* obra en la que están plasmadas las directrices fundamentales que habrá de seguir la política indigenista hasta fecha muy reciente. Gamio comparte, por aquellos años, los puntos de vista del relativismo cultural, escuela norteamericana que se introdujo muy temprano en México, pues su prin-

cipal exponente, Franz Boas, intervino en la fundación de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americanas que se creó con ocasión de las fiestas del Centenario. Según la perspectiva teórica del relativismo, las manifestaciones culturales de los diversos pueblos no pueden ser jerarquizadas en una sola y única tabla de valores, como lo quiere el evolucionismo unilineal, sino que cada una de ellas debe entenderse y valorarse en su propio contexto y compararse sin que la confrontación de unas con otras haga uso de criterios de superioridad e inferioridad. Esta convicción relativista de Gamio, matizó muchas de las opiniones en boga: la inferioridad racial del indio, la negación tajante de cualquier valor en las culturas indias y, en consecuencia, la superioridad absoluta de la cultura occidental en todos los órdenes de la vida. Simultáneamente, Gamio admitía el mayor desarrollo de la cultura «universal» (occidental) en la ciencia positiva, en la tecnología consecuente… y en la religión católica. Aceptaba que los pueblos mesoamericanos llegaron con rezago a su encuentro con Europa, al mismo tiempo que afirmaba la existencia de valores «positivos» en las culturas indias, que deberían respetarse y aun incorporarse a la cultura nacional.

Gamio reconocía la diversidad cultural de México, a la vez que postulaba la necesidad ineludible de crear una sociedad homogénea para forjar una verdadera patria. Sólo que su propuesta incluía una especie de etapa de transición en la cual se daría espacio a las peculiaridades culturales de los diversos grupos para facilitar su más firme y menos conflictiva integración a la nueva nacionalidad. Así, no duda en recomendar que los grupos étnicos tengan representación como tales en los órganos legislativos (al igual que los sindicatos, las asociaciones

profesionales y otros grupos con intereses definidos, en un Estado que se vislumbra corporativo). Insiste en la necesidad de reconocer las diferencias regionales de los pueblos indios, lo que implica que la política federal no debe ser rígidamente uniforme. Sugiere que no hay incompatibilidad entre muchos usos indios, incluso sus formas internas de gobierno, y la constitución de una verdadera y única nación, siempre que se aseguren los requisitos mínimos de lealtad y participación en un mismo proyecto nacional. Insiste en la urgencia de formar profesionales que estén capacitados para estudiar las características étnicas de la población mexicana, pues «es axiomático que la Antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna».

Pero el fin último no está en duda ni el indigenismo contradice en nada el proyecto de país que la Revolución triunfante ha ido cristalizando: se trata de incorporar al indio, es decir, desindianizarlo, hacerlo perder su especificidad cultural, histórica. El asunto es cómo hacerlo mejor. Para Gamio el camino es claro:

> Para incorporar al indio no pretendamos europeizarlo de golpe; por el contrario, indianicémonos nosotros un tanto, para presentarle, ya diluida en la suya, nuestra civilización, que entonces no encontrará exótica, cruel, amarga e incomprensible. Naturalmente que no debe exagerarse a un extremo ridículo el acercamiento al indio.

Como se ve, Gamio se reconoce afiliado a la cultura occidental («nuestra civilización»: la no india) y se asume como vocero del México imaginario. Las tesis de Manuel Gamio continuarán inspirando al indigenismo mexicano durante las siguientes décadas y marcarán los derroteros del trabajo indigenista en otros países de

América Latina. El lenguaje, el ropaje teórico, cambiarán al paso de los años, se actualizarán y refinarán; pero se mantendrá la concepción del indigenismo como una teoría y una práctica políticas diseñadas e instrumentadas por los no indios para lograr la «integración» de los pueblos indios a la nación. La definición de qué es lo «bueno» y lo «malo» de las culturas indias, qué es lo aprovechable y lo que se debe desechar, no es, por supuesto, cuestión en la que cuente la opinión de los propios indios: es un asunto, como toda la política indigenista, en el que sólo tienen voz los no indios, los «nacionales», los que ejercen el control cultural en el país y aspiran a generalizarlo.

Si se analiza la labor indigenista desde 1916 hasta fines de los setenta se puede confirmar la constancia del planteamiento gamiano. Se postula una acción integral que ataque simultáneamente todos los aspectos del «problema indígena»: desarrollo económico, educación, salud, organización política, ideología, etc. Esta acción múltiple deberá estar basada en la investigación científica que revele carencias, deficiencias y posibilidades, para que el «cambio cultural» que es necesario llevar adelante, ocurra con el menor conflicto posible. Así, por ejemplo, será necesario estudiar las lenguas indígenas y aun darles alfabeto y producir materiales didácticos, pero no para estimular el desarrollo de esos idiomas, sino para que sean un instrumento eficaz y transitorio que facilite la alfabetización y la castellanización posterior y definitiva.

En 1922 se crean las escuelas rurales; en 1925 se echan a andar las Misiones Culturales; en 1931 Moisés Sáenz encabeza el equipo que llevará cabo el plan piloto de educación indígena en Carapan, Michoacán; en 1936 el presidente Cárdenas crea el Departamento Autónomo

de Asuntos Indígenas; en 1940 se celebra el primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro; en 1948 se crea el Instituto Nacional Indigenista. Estas fechas revelan la continuidad del empeño educativo de los gobiernos revolucionarios en relación con la población indígena. La meta nunca varió: se trata de llevar educación a quienes no la tienen. ¿Cuál educación, con qué contenidos? Los de la cultura nacional, por supuesto, que es, finalmente, una modalidad derivada de la cultura occidental. Al principio y durante un buen tiempo los encargados de llevar ese «mensaje civilizador» eran los no indios, los portadores naturales de la civilización occidental. El asunto fracasó: ni ellos entendían a los indios ni los indios los comprendían a ellos. Fue necesario buscar otra solución y se decidió recurrir a los propios jóvenes indios: escoger a los mejores, sacarlos de sus comunidades, llevarlos a un medio «civilizado» que estaría preferentemente en las ciudades (focos centenarios de *la* civilización), someterlos a un lavado de cerebro mediante el cual reconocieran la inferioridad de su cultura y la superioridad de la cultura nacional y devolverlos después a su medio de origen, convertidos en «agentes de cambio», para lograr desde dentro, más fácilmente, la ansiada transformación que conduciría al progreso. «Para que la cuña apriete debe ser del mismo palo», parece haber sido la divisa en aquel momento. Algunos jóvenes indios, como las lenguas indias en el proyecto de castellanización, serían empleados como herramientas útiles para la desindianización. Los avatares de este proyecto y sus resultados a veces contradictorios serán analizados brevemente en el siguiente capítulo.

En los demás campos de la «acción integral» indigenista el proyecto fue, en esencia, un intento de sustitu-

ción. Si bien se impulsó en algunos casos el estudio de la cultura y las condiciones de vida de la población que habitaba las regiones atendidas por los centros coordinadores indígenas (que deberían corresponder a los sistemas definidos por Aguirre Beltrán como «regiones de refugio»), tales investigaciones no estaban destinadas a fundamentar programas para el desarrollo de la medicina, la agricultura o cualquier otro campo del conocimiento mesoamericano, sino a establecer un diagnóstico que permitiera encontrar los mejores caminos para introducir en las comunidades indias las prácticas correspondientes de la cultura nacional, moderna, occidental. Continúa, pues, el mismo sentido que les dio Sahagún a su monumental recopilación: *conocer para destruir mejor.* En el caso de los frailes se trataba de encontrar al demonio escondido, enmascarado siempre hasta en las prácticas aparentemente más inocentes; en el caso de la acción indigenista, descubrir los factores que obstaculizaban la integración del indio, es decir, los que lo hacen indio y no el mexicano pleno que la Revolución quiere, los que le dan su perfil y su identidad particulares, para remover esos factores con mayor facilidad. Este punto se expresa muy claramente en una de las tesis fundamentales desarrolladas por Gonzalo Aguirre Beltrán: el indio debe pasar de la situación de «casta» en la que vive, a una situación de «clase», para que desde esa nueva posición contribuya a la transformación de la sociedad nacional en su conjunto.

No es aquí el lugar para pasar revista detallada de los fundamentos teóricos y políticos en que se pretendió sustentar la acción indigenista; el tema fue debatido ampliamente desde fines de la década de los sesenta y existe una vasta literatura al respecto. Lo importante aquí es

desentrañar el significado de la política indigenista en términos del sistema de control cultural que busca establecer la Revolución. En los planteamientos de sus más destacados exponentes (Aguirre Beltrán, Julio de la Fuente, Alejandro Marroquín, Ricardo Pozas, Alfonso Caso, por mencionar sólo algunos de los mejor conocidos), pese a sus divergencias de matiz y énfasis en ciertas cuestiones, queda patente la convicción de que la «integración» de los indios es una meta deseable porque es el único camino para lograr la unidad nacional y asegurar el desarrollo; la integración se ve como un proceso inevitable y natural que en el caso de México ha sido obstruido por obstáculos históricos de dos clases: por una parte, la dominación que ejercen regionalmente los grupos «ladinos» (no indios) de las ciudades enclavadas en las zonas de refugio, que se benefician manteniendo al indio marginado; por la otra, la resistencia al campo que han generado las propias culturas indias. El indio sobrevive en un universo comunal estrecho, parroquial, impermeable a la modernización en cualquier aspecto de su vida: su idioma, sus creencias, sus hábitos y sus prácticas tienden a aislarlo de los nuevos aires que soplan por el mundo. Hay que abrir plenamente ese mundo cerrado y lanzar a los indios al complejo torbellino de la sociedad moderna. (Cambio cien discursos indigenistas por una carretera, dijo alguna vez Alfonso Caso, entonces director del INI.) Para ello es necesario que el indio abandone su cultura propia y adopte una diferente, ajena. La nueva sociedad no admite particularismos, es decir, no admite patrimonios culturales exclusivos sobre los que pretendan ejercer control únicamente los miembros de grupos que se reservan el derecho de decidir quiénes son y quiénes no son integrantes del grupo. Y

esta ha sido, precisamente, la situación que han defendido los pueblos indios y la que les ha permitido sobrevivir durante casi cinco siglos: conservar un conjunto, así sea restringido y precario, de elementos culturales que consideran propios (recursos naturales, formas de organización, códigos de comunicación, conocimientos, símbolos) respecto a los cuales demandan el derecho exclusivo de tomar decisiones. La acción indigenista pretende romper esa exclusividad e imponer un control desde afuera, ajeno, para decidir qué parte del patrimonio cultural de los pueblos indios es útil y para quiénes y cuál otra debe ser erradicada y por quiénes. En síntesis, se trata de anular la capacidad de decisión de los pueblos indios (lo que de ella queda tras el acoso constante de la dominación colonial) e incorporarlos plenamente a un sistema de control cultural en el que las decisiones se toman en ámbitos ajenos a las propias comunidades. Al lograr esto se habrá cumplido la tarea revolucionaria del indigenismo.

La acción indigenista se ha visto entorpecida y frecuentemente anulada por otros factores, además de la resistencia de los propios indios. La posición que se le asignó dentro del aparato administrativo federal al organismo oficial encargado de llevar adelante la acción indigenista, el INI, lo colocó desde el principio en la difícil situación de ser una entidad coordinadora de lo que hacían otras dependencias (en salud, obras públicas, educación, etc.), en un país en el que la coordinación entre las unidades administrativas es siempre un propósito declarado y sólo por excepción una práctica limitada y de corta duración. Por otra parte, los intereses locales y regionales que la acción indigenista amenazaba tocar en sus mejores momentos como efecto necesario del cam-

bio de relaciones de poder que se requería para acelerar la integración (los intereses de los intermediarios, caciques, curas, usureros, empleadores de mano de obra india, etc.) fueron siempre un obstáculo difícil de vencer, entre otras razones porque esos grupos mantenían estrechas y no siempre confesables relaciones con funcionarios estatales y federales. El personal del INI, pasado el primer impulso misionero, perdió en gran medida aliento y convicción y la actitud burocrática ganó terreno.

A mediados de los setenta se abrió paso un nuevo lenguaje indigenista en las esferas oficiales. Las propuestas en favor de una política de respeto y estímulo al pluralismo étnico del país, como alternativa al camino de la integración forzosa, estaban en el ambiente nacional y en el internacional y fueron adoptadas por el discurso gubernamental, aunque no sin contradicciones y ambigüedades. La acción indigenista, entre tanto, cobró mayor dimensión gracias a un programa federal (COPLAMAR) que otorgaba facultades más amplias de decisión al INI; pero la acción no caminaba por los senderos del nuevo discurso sino que se enfilaba masivamente por los caminos trillados de la práctica integracionista. El pluralismo como posibilidad admitida, el «indigenismo participativo», el etnodesarrollo y hasta la necesidad de convertir a México en una verdadera «Federación de Nacionalidades» (enunciada por el licenciado Miguel de la Madrid durante su campaña como candidato a la presidencia de la República), forman ya parte del lenguaje indigenista oficial; pero la acción indigenista real no se ha enterado.

El nuevo rostro del México imaginario

A partir de 1940, el proyecto nacional de la Revolución Mexicana se define finalmente y marca el rumbo que el país visible sigue hasta nuestros días. El acomodo de las fuerzas revolucionarias llega a su término y se impone un modelo de desarrollo en el que el México profundo, agrario y popular, no es la meta sino tan sólo una fuente de la que se sustraen recursos para hacer posible el crecimiento del otro México, que se perfila industrial, moderno, urbano y cosmopolita. Conviene repasar rápidamente los principales procesos que delinean el nuevo rostro del México imaginario.

Un factor importante es el despegue industrial que ocurre al amparo de la segunda Guerra Mundial y que descansa inicialmente en la sustitución de importaciones. Comienza así un proceso en el que se amalgaman tendencias cuyos efectos finales los padecemos los mexicanos de 1987: dependencia tecnológica que implica una sangría permanente de las ganancias producidas por la industria, por el pago de regalías, y un endeudamiento creciente por la importación de equipos y partes que no produce la industria nacional; estancamiento tecnológico progresivo y escasa capacidad de competencia de los productos mexicanos en el mercado internacional, por una política de protección del mercado interno que asegura márgenes generosísimos de ganancia con poco esfuerzo y menos calidad; concentración de la industria en un puñado de ciudades que crecen tan anárquica como rápidamente; un férreo control de las demandas obreras a través de organizaciones sindicales obedientes, en última instancia, a las decisiones gubernamentales. Para decirlo en pocas palabras: la expan-

sión de un capitalismo salvaje, depredador, sin proyecto alguno a largo plazo, apoyado en mil formas por el sector público en el marco de la llamada economía mixta.

En el ámbito de las actividades agropecuarias la política oficial y las tendencias predominantes son consecuentes con la opción por el desarrollo industrial acelerado. Se relega la agricultura tradicional y se pretende desanimar el cultivo diversificado orientado en primera instancia al autoconsumo; se estimulan, en cambio, con créditos, obras de infraestructura, beneficios fiscales, certificados de inafectabilidad y la fuerza pública llegado el caso, los monocultivos de exportación o para insumo industrial, así como la ganadería que también se destina en gran medida a la exportación. Se frena el reparto agrario. Se establecen «precios de garantía» para los alimentos básicos, pero en tal forma que lo que garantizan esos precios es que los habitantes de las ciudades puedan comprar los productos agrícolas que consumen a precios bajos, lo que permite abatir los salarios en beneficio de las empresas industriales. Se intenta, por distintos medios, la modernización tecnológica del campo, que consiste en su mecanización y en la introducción de semillas, fertilizantes e insecticidas que los campesinos no producen y, por lo tanto, aumentan su dependencia frente a la sociedad dominante y los intereses internacionales que se encubren en ella sin mucho disimulo. Se abandonan las experiencias de colectivizar el agro que Lázaro Cárdenas había impulsado: el México rural queda, contra su proyecto, sometido al México industrial.

Las ciudades crecen. El país, según los criterios estadísticos oficiales, se transforma rápidamente en un país mayoritariamente urbano. Las ciudades se expanden sin

plan ni previsión, como hongos al amparo de las lluvias. Con ellas crecen las ciudades perdidas, los cinturones de miseria, las dificultades de transporte, la falta de servicios, la contaminación, el desempleo disfrazado o de cara al sol, los conflictos y los delitos. Aumenta también, en menor proporción, el «México lindo»: la gente bonita, cada generación más rubia y más alta, las colonias exclusivas que pasan del estilo colonial siriolibanés a las nuevas fortalezas del Pedregal de San Ángel; proliferan los centros nocturnos, los restoranes caros, el comercio de lujo insolente, el esnobismo que va desde el «tercer imperio mexicano» sostenido durante años por un exquisito grupo de ricachones nostálgicos de nobleza y ansiosos de codearse semanalmente con alguna de las tristes figuras del puñado de aristócratas europeos refugiados en México durante la guerra, hasta la ostentación insultante de los *mighty mexicans* en las satinadas páginas de la revista *Town and Country*. Crece, pues, además de la desigualdad entre el campo y la ciudad, la desigualdad cotidiana en las calles de la ciudad.

Muchos, muchísimos de los mexicanos que según los censos y su lugar de residencia son urbanos, no forman parte del México imaginario. Es gente que participa, pero que no pertenece. Participa de las miserias y las dificultades de la urbe, trabaja ahí cuando puede y como puede, la habita en un estrecho espacio que se empeña en hacer suyo, diferente. Está ahí más por expulsión del campo abandonado y empobrecido, que por el espejismo imaginario de la ciudad. No rompe sus vínculos con el mundo rural de origen. Incluso, reproduce lo que puede en su nuevo ambiente: cría puercos y gallinas, prepara las comidas de su región, celebra aquellas fiestas y forma su círculo con gente de la misma nostalgia y con

iguales problemas. La urbanización depende de ellos; pero ellos no pertenecen al mundo urbano.

Otros sí pertenecen, o al menos quieren pertenecer y lo aparentan. Esa clase media de la que se habló ya en la primera parte, encandilada, desarraigada y con tanta frecuencia lejana cada día más de alcanzar su meta y realizar sus sueños. Es una clase que recibió un gran impulso con la Revolución. Su crecimiento es otro de los procesos que configuran el nuevo rostro del México imaginario. Es la prueba palpable de que la Revolución está alcanzando sus objetivos: tiene una escolaridad más alta que la mayoría de los mexicanos, goza de prestaciones sociales, habita departamentos o pequeñas casas solas, consume hasta donde le alcanza el presupuesto, tiene las ambiciones y los conformismos que son congruentes con el sistema y el modelo imperantes. No abriga más propósito que ascender o, al menos, conservar la posición que ocupa. Con el enfriamiento del nacionalismo oficial, también la clase media abandonó las ligas simbólicas que la hacían sentirse vinculada con el México profundo: vio su patriotería chafa y muy ñera y la fue sustituyendo por la aspiración de, si no ser, por lo menos parecer gringa: hacia allá orienta sus patrones de consumo y de conducta, reales o sólo apetecidos.

En 1968 esta clase media dejo ver inconformidades profundas que explotaron en el movimiento estudiantil. La causa de fondo debe buscarse en el hecho de que el crecimiento numérico de la clase media no había sido acompañado de una apertura de nuevas y más anchas vías de participación en las decisiones que afectaban su vida y sus intereses. El aparato político daba ya muestras de una peligrosa esclerosis y la propia expansión económica del México imaginario, único marco para las

expectativas clasemedieras, presentaba fisuras y encogimientos que resultaron premonitorios. A casi 20 años de distancia puede entenderse el movimiento de 1968 como una clarinada de alerta, un pitazo de peligro, que la apertura echeverrista y el inmediato y efímero bum petrolero se encargaron de amortiguar hasta hacerlos inaudibles. De cualquier manera, algo fundamental se quebró en 1968: la confianza de un vasto sector afiliado al México imaginario en su propio proyecto.

Hay un fenómeno más, cuya importancia no puede minimizarse: el crecimiento de los medios de in-formación masiva (y lo escribo así, in-formación: no formación, volver informe). Mucho se ha dicho sobre esto, aunque no lo suficiente. Habría que matizar con más cuidado: no son lo mismo ni tienen los mismos efectos, la prensa, el radio y la televisión, por mencionar sólo los medios principales. Ni siquiera, para poner un ejemplo, puede generalizarse sobre la prensa: ¿cómo juzgar con los mismos criterios los problemas de la prensa de opinión, los periódicos deportivos y las revistas de monitos? El radio sigue siendo, por mucho, el vehículo de comunicación de mayor cobertura; pero la televisión, por su condición preponderantemente urbana y por el tipo de público al que llega, despierta mayor inquietud y atrae más los análisis críticos. Aquí no entraré en estas cuestiones, porque de lo que se trata es de perfilar en sus grandes trazos los procesos que han conformado en las últimas décadas el sistema de control cultural que hoy está vigente en el país. Para eso, basta con algunas consideraciones de orden general.

Los medios de in-formación masiva llevan su mensaje de manera desigual a los diferentes sectores de la sociedad mexicana. Tienen más incidencia entre quienes par-

ticipan del México imaginario, porque están diseñados fundamentalmente para esa parte de nuestro mundo. Son esencialmente unidireccionales, centralizados y urbanos. Su horizonte de preocupaciones no incluye al México profundo: éste aparece en ellos como lo externo, insólito, pintoresco pero sobre todo peligroso, amenazante, profundamente incómodo. La civilización mesoamericana, para ellos, no existe: es mera referencia para orientación turística. El público al que se dirige, público cautivo, es el que participa o ya cree en el México imaginario: para ése son las noticias, las opiniones, las imágenes y los sonidos que proponen un modo de entender y llevar la vida (una cultura) que no está al alcance de todos (todos no son todos, por supuesto) pero al que debe aspirarse.

Los medios, ante todo, consolidan la visión del México que no es, incitan a los imaginarios a que crean, contra toda evidencia, en la realidad de su mundo, en la solidez y la viabilidad de su proyecto. Los mensajes llegan más lejos, desbordan indudablemente las fronteras del México imaginario. Pero ¿qué piensa un tarahumara si mira un *video clip*?...

Industrialización, urbanización, clasemediatización, información, más otros procesos derivados o convergentes, apuntarían hacia una modificación sustancial de la dominación y del sistema de control cultural en el México de las últimas décadas. ¿Es realmente así? Esta cuestión debe verse con la óptica del oprimido, desde su realidad profunda, porque los cambios, por importantes que parezcan desde la perspectiva de quien domina, no lo son necesariamente para quienes padecen la dominación.

Han variado, o se han multiplicado, los frentes de expansión que amenazan y codician los territorios en que se asienta el corazón del México profundo. El despojo y la presión sobre las tierras comunales y ejidales y sobre las pequeñas propiedades de los campesinos son provocados en algunas zonas, como hace 400 años, por la voracidad sin freno de la ganadería en gran escala. Pero hay nuevos intereses que también pretenden esas tierras: el crecimiento de las manchas urbanas, la explotación petrolera, los centros turísticos y hasta la protección ecológica entendida, naturalmente, a la manera del México imaginario. Las diferencias entre los frentes de expansión territorial existen, sin duda alguna: unos demandan mano de obra local en mayor medida que otros; en alguno se pagan mejores salarios, aunque la ilusión dure si acaso unos meses; la ganadería, la ciudad y los campos petroleros destruyen por distintos medios la vegetación y alteran los nichos ecológicos, en tanto que las reservas buscan conservarlos. Pero más allá de esas diferencias, todos ellos acosan y mutilan los territorios de pueblos y comunidades, reducen los espacios y obligan, con variantes, a la respuesta defensiva del México profundo.

La política de sustitución de cultivos no afecta, en principio, la integridad territorial. Pero el cambio de la agricultura diversificada por otra de monocultivo tiene los mismos efectos destructivos sobre la civilización mesoamericana porque atenta contra el sistema productivo en que descansa una economía orientada hacia la autosuficiencia y sujeta a los campesinos a la dependencia, del crédito, del mercado, de la tecnología y hasta de la administración, en ámbitos que antes estaban bajo su control. Lo mismo puede decirse, por supuesto, de los

programas de modernización y mecanización de la agricultura.

Los conflictos que genera la lucha por la tierra desembocan, con mayor frecuencia de lo que registra la prensa, en la imposición por la violencia. Ni la Independencia, ni la Reforma (menos todavía), ni la Revolución, han conducido a que la relación entre el México imaginario y el México profundo deje de estar presidida por el signo de la violencia. Violencia real, sangrienta, de muerte, bien sea ejercida por gavillas de abigeos, por bandas de matones a sueldo o por cuerpos armados regulares. El conflicto central es la tierra; pero la violencia entra en juego también para dirimir en última instancia (o en única instancia) conflictos electorales, diferencias entre pueblos, antagonismos religiosos y pugnas por el poder de cualquier tipo. Contra el México profundo, siempre está el recurso final del asesinato, la cárcel, el incendio y la tortura. Con la ley o fuera de la ley.

La cruz sigue acompañando a la bayoneta. Siguen ahí curas prevaricadores que guardan celosamente su dominio, más que celestial terreno y soterrado, los fanatiza dores que cierran las conciencias y humillan los cuerpos; siguen ahí. También hay, por cierto, otros, siempre los hubo: son la minoría de sacerdotes que quieren identificarse con el México profundo y a veces corren su misma suerte, un clero que saltó la barrera y se vino de este lado, no sin conflictos dentro y fuera de su institución, dentro y fuera de las comunidades a las que quieren servir. Hay nuevos personajes en la contienda por las almas. Unos son los misioneros protestantes, buena parte de ios cuales son, también, extranjeros. En las zonas indígenas han llegado a provocar divisiones sangrientas. Su visión individualista los ciega ante la realidad de la

organización comunal. Su aspiración para la vida en el mundo tiene por modelo único e incontrastable cualquier pueblucho norteamericano del medio oeste. El individualismo, el ahorro, la mesura (a su manera) son los valores supremos que intentan imponer, valores ajenos que entran en contradicción inducida con la visión del mundo y la práctica social del México profundo. Y también están en escena los misioneros ateos, los activistas, los que se empeñan en «concientizar a las masas»: la otra cara de la misma medalla. Se consideran a sí mismos, como los demás, los únicos poseedores de la verdad absoluta, los predestinados para salvar y redimir al pueblo. Tampoco entienden ni piensan que valga la pena entender al México profundo: por lo pronto es una realidad equivocada que debe rectificarse. No luchan por las almas sino por las conciencias y su doctrina no es religiosa sino «revolucionaria». Algunos mueren en la lucha; pero han muerto muchos más neófitos adoctrinados. Sin que medie juicio alguno sobre las motivaciones personales de los distintos misioneros, una cosa queda en claro: la conciencia de los mexicanos del México profundo, sus convicciones y sus creencias, siguen siendo negadas y se ven como papel en blanco en el que cada cual siente que tiene el derecho y la obligación de escribir su propio mensaje.

La escuela elemental ha llegado prácticamente a todos los rincones del país. Esto se considera un triunfo, un logro más de la Revolución. Sin duda, la oportunidad a una educación sistemática es un derecho legítimo e incuestionable de todos los mexicanos. Pero ¿cuál educación, con qué contenidos y para qué? No se puede reivindicar la escuela por la escuela misma, sin tomar en cuenta en qué medida responde a las aspiraciones y las

necesidades reales de la población que asiste a ella. El empeño ha sido crear un sistema escolar uniforme, por más que existan algunos intentos de educación especial para ciertos grupos y sectores de la población. Se busca una enseñanza homogénea bajo el eterno postulado ideológico de que se requiere la uniformidad de la sociedad para consolidar la nación. El resultado no puede ser otro: la instrucción escolar ignora la cultura de la mayoría de los mexicanos y pretende sustituirla en vez de desarrollarla. Es una educación planeada y decidida desde el centro, desde la ciudad y desde el poder. Una enseñanza en función del México imaginario, al servicio de sus intereses y acorde con sus convicciones. Es una educación que niega lo que existe y provoca en el escolar una disociación esquizofrénica entre su vida concreta y sus horas en el salón de clase. Y a eso tiende explícitamente, porque la convicción de que la escuela es el camino de la redención pasa por una convicción más profunda: lo que sabes no tiene valor, lo que piensas no tiene sentido; sólo nosotros, los que participamos del México imaginario, sabemos lo que necesitas aprender para sustituir lo que eres por otra cosa.

La distancia entre la educación y el México profundo crece conforme se avanza en los niveles de escolaridad. Los modelos de la enseñanza universitaria, sus paradigmas, sus contenidos, provienen de afuera, de los centros avanzados, en el mejor de los casos, de la civilización occidental. Se rechaza cualquier posibilidad de vinculación orgánica con el saber del México profundo; esa sabiduría se ignora pero se niega. Los arquitectos desconocen los sistemas tradicionales de construcción y el sentido y función de los espacios que no correspondan a las aspiraciones de los sectores urbanos medios y altos; los mé-

dicos ignoran y desprecian la farmacopea popular; los abogados no tienen la menor idea del derecho consuetudinario que regula la vida cotidiana de la mayoría de los mexicanos; los agrónomos no toman en cuenta el conocimiento de campesinos que continúan una tradición agrícola de siete mil años, desde la invención misma de la agricultura, aquí; los economistas dejan de lado lo que sucede en los «circuitos informales» con los que resuelven gran parte de sus problemas de sobrevivencia millones de mexicanos, porque no los conocen; y la lista de ejemplos podría continuar indefinidamente. Dicho brutalmente: los profesionistas mexicanos, en su inmensa mayoría, desconocen el país en el que viven. Aquí también, no hay proyecto de desarrollo sino de sustitución.

El orden político creado por la Revolución excluye la participación directa de la mayoría de los mexicanos. Nunca ha votado ni la mitad de los ciudadanos en elecciones federales. En ocasiones, la proporción de sufragios efectivos ha sido alarmantemente ridícula. En las elecciones municipales, como norma, no se toma en cuenta la opinión de los vecinos ni siquiera para la designación de candidatos: éstos se nombran desde arriba, en función de juegos de fuerzas y estrategias de grupos que nada tienen que ver con la realidad y las necesidades locales. Y si esto llega a causar inconformidad y reacciones firmes, se recurre a la fuerza pública. No digo nada nuevo sobre este asunto: todos lo sabemos. Lo más grave es cómo se racionaliza la explicación de este fenómeno y qué soluciones se pretende darle. El formalismo democrático desarrollado en occidente a partir de la Revolución Francesa y de la Constitución norteamericana ha sustituido, en el México imaginario, al verdadero y profundo significado de la democracia. Se trata de imponer

un modelo ajeno como la única forma legítima de participación en la vida política del país: un mecanismo parejo que hace tabla rasa de las formas y los criterios con los que se accede al poder y se legitima la autoridad en la vida real de la mayoría de las sociedades locales del país. El ejercicio de los derechos electorales, tal como están establecidos en el sistema democrático imaginario de México, implica que los ciudadanos participen de una cultura política específica que es ajena a la cultura política real de la mayoría de ellos: las concepciones de la autoridad y la representatividad, los criterios y mecanismos para la designación de quiénes deben ocupar cargos en la estructura de poder, las redes de organización social que entran en juego en esos procesos, el lenguaje y los resortes intelectuales y emotivos que provocan la participación, son diferentes en la constitución del México imaginario y en la realidad del México profundo. La marginación de la vida política, entonces, no resulta sólo de la manipulación y la confrontación de intereses en el seno de los grupos dominantes, sino de la decisión explícita y común a ellos de no reconocer ni admitir los mecanismos de autoridad social establecidos históricamente en el México profundo: no hay espacio para ellos y, como en todos los demás aspectos de la civilización mesoamericana, no cabe proyecto alguno que se orientara a crear las condiciones para que los sistemas de asignación de autoridad que existen se puedan liberar de las estructuras de poder externas que los oprimen y distorsionan y se desarrollen hasta ser compatibles con los requerimientos nacionales de un país que acepte su condición plural como base de su organización política democrática.

Desde el punto de vista de los impulsores del México imaginario, los grandes sectores de la población del país resultan ser «inmaduros» para el sistema democrático que se les pretende imponer, cuando no francamente hostiles y enemigos de la democracia: no votan, no militan en los partidos, no envían cartas a sus representantes, etc. El pueblo real se transforma, mediante esta alquimia ideológica, en el obstáculo para la democracia.

En síntesis, el proyecto nacional en que desembocó la Revolución Mexicana niega también la civilización mesoamericana. Es un proyecto sustitutivo que no se propone el desarrollo de la cultura real de las mayorías, sino su desaparición, como único camino para que se generalice la cultura del México imaginario. Es un proyecto en el que se afirma ideológicamente el mestizaje, pero que en la realidad se afilia totalmente a una sola de las vertientes de civilización: la occidental. Lo indio queda como un pasado expropiado a los indios, que se asume como patrimonio común de todos los mexicanos, aunque esa adopción no tenga ningún contenido profundo y se convierta sólo en un vago orgullo ideológico por lo que hicieron «nuestros» antepasados. De las culturas indias de hoy, pasado el fervor nacionalista de las primeras décadas, queda una visión folclórica y una sensación multiforme de malestar por cuanto significa de atraso y pobreza y, sobre todo, por la percepción no admitida de que ahí, en el México profundo, se niega cotidianamente al México imaginario.

V

LOS SENDEROS DE LA SOBREVIVENCIA INDIA

Cinco siglos de dominación colonial han provocado efectos desastrosos en la cultura de los pueblos indios de México. Las unidades sociales y políticas de la Mesoamérica precolonial, los Estados y señoríos que abarcaban grandes territorios y una vasta población, fueron destruidos y el México profundo quedó recluido en el ámbito de pequeñas comunidades locales. Esta reducción del espacio social tuvo consecuencias negativas para las culturas indias porque limitó sus posibilidades de desarrollo en muchos aspectos que requieren niveles de organización social más amplios que la comunidad local.

La negación sistemática y total de la civilización mesoamericana, la agresión permanente de que ha sido objeto, han provocado efectos culturales diversos y de variable intensidad en los diferentes pueblos indios; pero en todos los casos se trata de alteraciones que reducen los espacios de la cultura propia, es decir, las capacidades de decisión y la cantidad y cualidad de los elementos culturales que son necesarios para llevar a cabo cualquier acción social autónoma.

Pese a esa larga historia de dominación y a las transformaciones impuestas a las culturas de estirpe mesoamericana, los pueblos indios permanecen y forman el sustrato fundamental del México profundo. Conviene

revisar, así sea de manera suscinta, cuáles han sido los mecanismos que han hecho posible la sobrevivencia y la continuidad de la civilización mesoamericana, los intrincados senderos de la resistencia.

Los guerreros

Si la violencia ha sido el instrumento permanente de la dominación, los pueblos indios también han recurrido a ella para rechazar la sujeción y reivindicar la libertad. La historia registra una cadena incesante de guerras de defensa ante la invasión y de sublevaciones contra la opresión colonial, que dan cuenta de la no-conquista, de la rebeldía y la afirmación histórica de los pueblos indios y su voluntad de permanencia.

La ocupación plena del territorio y la incorporación de los pueblos indios al sistema de dominación, fueron procesos que no se consumaron totalmente durante el periodo colonial, ni a lo largo del siglo XIX. La resistencia armada prolongó la guerra de conquista en varias regiones del país durante casi cuatrocientos años. La caída de Tenochtitlan no significó el sometimiento inmediato ni siquiera de muchos pueblos que estaban sujetos a los mexicas. Los yopes de la tierra caliente de Guerrero contestan así, en 1531, a un mensaje de los conquistadores en que los incitan a someterse pacíficamente:

> Que ellos nunca habían querido obedecer ni servir a Moctezuma, que era el mayor señor de los indios, que cómo querían que obedeciesen ahora a los cristianos; que ellos siempre tuvieron guerras y que en ellas quieren morir y probar quiénes son.

Algunos resisten hasta la extinción colectiva antes que aceptar la derrota y el sometimiento. Los Chiapas, acorralados en la barranca de El Sumidero en 1528, optan por el suicidio:

> … los que quedaron con otros que se les juntaron en otro sitio, pelearon hasta que no pudieron levantar los brazos y viéndose perdidos con sus mujeres e hijos se despeñaron por la parte del río que es altísima y ahí perecieron…

Ante el avance de la invasión muchos pueblos abandonaron los sitios que habitaban y se remontaron a lugares de más difícil acceso en los que pudieron sobrevivir en libertad durante mayor tiempo. Los nómadas del norte resistieron más eficazmente la invasión, amparados en una permanente movilidad que pronto se acrecentó gracias a la adopción del caballo; algunos preservaron su libertad hasta finales del siglo pasado.

Los pueblos que fueron sometidos a la dominación colonial recurrieron a la rebelión de manera intermitente, cuando las circunstancias les parecían favorables o cuando la opresión se acentuaba y exigía una reacción drástica. Se cuentan por docenas las sublevaciones indias de gran magnitud durante el periodo colonial, por todos los rumbos del país. Y son seguramente centenares las que no rebasaron el ámbito local y sobre las que existe escasa documentación. Es posible, sin embargo, con la información disponible, explorar algunas características de las rebeliones indias armadas.

Entre las causas inmediatas que provocaron las sublevaciones destacan la imposición de mayores tributos, el maltrato por parte de encomenderos, hacendados y funcionarios de gobierno, la usurpación de tierras, el trabajo forzado y la persecusión religiosa. En las ciudades, sobre todo en la capital, hay grandes motines en épocas de hambre, particularmente cuando escasea el maíz.

Muchas de las rebeliones sobre las que se tiene mejor información se presentan como movimientos con un fuerte contenido religioso. Por distintos medios los dioses antiguos aseguran el triunfo de los sublevados y anuncian el arribo inminente de la libertad y el retorno a un pasado anterior a la invasión. Los líderes de las rebeliones tienen perfiles mesiánicos y apelan a la revelación como argumento para asegurar adeptos. Algunos fueron especialistas en cultos antiguos que se practicaban clandestinamente; otros adoptaron ya la simbología cristiana y se presentaron como sacerdotes o dignatarios eclesiásticos que portaban el mensaje de una nueva y única verdadera religión, distinta de la pervertida por el clero invasor.

En torno a las rebeliones se reelaboran muchos aspectos de las culturas indias. La memoria histórica se convierte en un recurso fundamental que permite, por una parte, mantener vivo el recuerdo de los agravios y las desventuras y, por la otra, colocar la etapa de sometimiento como una situación transitoria, reversible, que será cancelada definitivamente con el triunfo de la sublevación. La vuelta al pasado se convierte en un proyecto de futuro. La conciencia de que existe una civilización recuperable permite articular firmemente la subversión.

En la rebelión, se ponen en juego muchos recursos que permanecían latentes en la cultura india. Se activan formas de organización y de comunicación que se mantenían clandestinas, se apela a lealtades implícitas, se rescatan símbolos que parecían olvidados. Y también se recurre a elementos culturales que proceden de la cultura dominante, de los cuales se han apropiado los pueblos indios que ya están en condiciones de emplearlos al servicio de la rebelión. Tal es el caso no sólo de las armas

europeas sino también de ideas e imágenes que son empleadas para racionalizar y dotar de símbolos a la sublevación. Los mayas, durante el medio siglo que estuvieron alzados en la llamada guerra de castas, adoptaron una organización política interna en la que aparecían puestos de mando con nombres tomados de las jerarquías del ejército español y desarrollaron un nuevo culto a las cruces parlantes en el que incorporaron rasgos cristianos a otros de tradición maya y a nuevos elementos creados en ese momento para la articulación de una nueva religiosidad vinculada estrechamente con las necesidades de la guerra. Otras rebeliones menos amplias y de menor duración seguramente no desencadenaron procesos de transformación cultural tan intensos como los que provocó la guerra de castas.

Una visión panorámica de las luchas armadas que han sostenido los pueblos indios desde la invasión hasta el presente, muestra que una de las características dominantes es la naturaleza local y el aislamiento de las rebeliones. Son excepción los movimientos que alcanzan una dimensión regional y menos aún los que involucran a grupos de distinta filiación étnica. El aparato de dominación colonial, que tuvo como uno de sus propósitos permanentes aislar a las comunidades y mediatizar las relaciones entre ellas, mostró su eficacia al impedir la extensión de las sublevaciones.

Las estrategias cotidianas

En el terreno militar la resistencia india fue finalmente vencida en todos los casos, aunque esa derrota haya

ocurrido a veces tras siglos de lucha permanente. Vencidos por la fuerza, los pueblos indios, sin embargo, han resistido: permanecen como unidades sociales diferenciadas, con una identidad propia que se sustenta en una cultura particular de la que participan exclusivamente los miembros de cada grupo. Casi cinco siglos de dominación, de agresión brutal o sutil contra la cultura de los pueblos indios, no han logrado impedir la sobrevivencia histórica del núcleo fundamental del México profundo. Los caminos de la resistencia forman una intrincada red de estrategias que ocupan un amplio espacio en la cultura y en la vida cotidiana de los pueblos indios.

Puede hablarse aquí de una cultura de resistencia, para caracterizar la orientación de las culturas indias hacia la permanencia, que no es inmovilidad sino adopción de los cambios indispensables con el fin último de permanecer. La dinámica de las culturas indias y, más ampliamente, de las culturas del México profundo, sólo puede entenderse en el marco de la dominación colonial que limita y distorsiona sus posibilidades de desarrollo y que trata de imponer elementos culturales ajenos y contrarios a las necesidades de permanencia del grupo. Ante esas fuerzas dominantes, la creación y el reforzamiento de los mecanismos de resistencia se convierte en una estrategia de vital importancia.

Hay tres procesos principales que han hecho posible la permanencia de las culturas indias: el de resistencia, el de innovación y el de apropiación. El proceso de resistencia se orienta a la conservación de los espacios de cultura propia que el grupo ha logrado mantener pese a la presión de la dominación colonial. Tales espacios son aquellos ámbitos de la vida en los que, por decisión propia, se ponen en juego elementos que forman parte del

patrimonio cultural del grupo para cumplir cualquier propósito definido por el mismo grupo. En la situación anterior a la dominación colonial, los espacios de cultura propia abarcaban, de hecho, todos los aspectos de la vida social, porque en todos ellos se tenía la capacidad de decidir y se contaba con los elementos culturales propios para poner en práctica las decisiones. Pero el orden colonial usurpa capacidades de decisión y reduce el acervo cultural de los pueblos sometidos. El campo de autonomía relativa en el que se ejerce la cultura propia se constriñe y llega a quedar limitado a un reducido número de acciones, porque en las demás las decisiones las toma el colonizador. A pesar de esta reducción, la cultura propia es el sustento de la identidad del grupo y la base indispensable de su continuidad: por eso la necesidad de conservar a toda costa esos espacios de autonomía y por eso la importancia crucial de los mecanismos de resistencia.

Una de las ideas más comunes sobre las culturas indias es que son conservadoras y rechazan los cambios, aun cuando éstos signifiquen una palpable posibilidad de mejoría. Esta imagen es prejuiciada y forma parte de la ideología colonizadora que atribuye al colonizado la causa de la colonización. La resistencia cultural es un hecho real, sólo que tiene un sentido muy distinto al que se le adjudica. Algunos ejemplos pueden ayudar a entender mejor este fenómeno.

Cuando uno pregunta en una comunidad india o campesina tradicional por qué se hacen ciertas cosas, por ejemplo, ciertos ritos, una respuesta muy frecuente es: porque esa es la costumbre. Si uno pretende ir más a fondo, probablemente encuentre que muchos de los participantes no puede explicar el significado del rito, lo

que produce la impresión de que se trata de actos formales que ya no tienen sentido real para quienes los ejecutan. Se pueden ver entonces como prácticas absurdas que expresan un tradicionalismo irracional y entonces se manejan, dentro de ese esquema ideológico colonizado, como una prueba más del primitivismo y la incapacidad esencial de las culturas indias para ser contemporáneas en el umbral del siglo XXI. Sin embargo, en el contexto de la dominación colonial el apego a las prácticas tradicionales debe entenderse de otra manera, aun en las situaciones en que los practicantes no puedan formular verbalmente sus razones para hacerlo. El ejercicio cíclico de tales prácticas es, por una parte, una afirmación periódica de la existencia del grupo, una manifestación colectiva de su permanencia que se expresa simbólicamente en el cumplimiento de «la costumbre». Por otra parte, es una acción que se mantiene en el ámbito de la cultura propia, porque en estos actos los elementos culturales que se ponen en juego son recursos propios y la decisión de realizar «la costumbre» (cualquiera que ésta sea) es también una decisión propia, una muestra de autonomía que preserva ese espacio de actividad como una parte del reducido universo de la vida social en el que el grupo mantiene capacidades de decisión. Finalmente, estas prácticas tradicionales adquieren nuevos significados y cumplen funciones que pueden ser muy diferentes de las que tenían en épocas pasadas, pero que añaden razones actualizadas que refuerzan las justificaciones profundas de mantener «la costumbre». Pienso en las fiestas anuales, en los rituales colectivos, en las danzas: su importancia como momentos en que se renueva la identidad y el sentido de pertenencia al grupo (y por lo tanto la existencia misma de la comunidad),

puede no ser advertida a nivel consciente por los participantes que, en cambio, tal vez expliquen su participación en términos de que pagan una promesa, o se divierten, o simplemente «les toca» hacer tal o cual cosa en el curso de la ceremonia. Éstas serían formas en que se verbaliza la decisión de participar, que en parte pueden entenderse si se toma en cuenta la clandestinización a la que fue necesario recurrir para mantener ciertas prácticas prohibidas y perseguidas dentro del orden de dominación colonial.

En este campo de la cultura profunda se presentan, en la realidad actual, situaciones muy variadas. En algunos grupos se mantiene la memoria colectiva sobre el significado de muchos ritos; en otros, solamente los especialistas tradicionales y los iniciados tienen una conciencia más o menos estructurada del contenido simbólico y la justificación de las normas rituales; en unos más, memoria y conciencia se presentan difusas, con interpretaciones variadas en el seno del grupo y con una mayor recurrencia a símbolos y modelos de explicación que han sido impuestos desde la cultura dominante. Esas diferencias obedecen a las condiciones concretas de la dominación (intensidad, duración histórica, continuidad) y a la forma en que han ocurrido en cada caso las respuestas a ella, esto es, los procesos de resistencia, innovación y apropiación generados por los diversos grupos.

La resistencia se manifiesta frecuentemente en otro terreno: el rechazo a las innovaciones que se proponen desde afuera, en ámbitos de la vida práctica en los que la superioridad de los nuevos elementos que se pretende introducir parece evidente. La literatura especializada abunda en ejemplos: en tal lugar no aceptan las semillas mejoradas, los insecticidas o los fertilizantes; en tal otro

esconden a los niños para que no los vacunen; más allá no quieren las casas que se construyeron en los pueblos de reacomodo, o las usan indebidamente (otra vez el fogón y el metate en el suelo y el baño convertido en gallinero)... y la lista podría ser interminable. Las explicaciones de estas resistencias, dejando de lado la consabida «irracionalidad» de los habitantes del México profundo, recurren generalmente a dos sistemas de análisis. En un caso se emplea una perspectiva culturalista que lleva a mostrar la incompatibilidad del elemento que se trata de introducir con elementos preexistentes de la cultura local: la innovación no funciona porque la cultura local no tiene espacio para ella y, por tanto, se requiere una tarea de preparación previa, casi siempre de orden educativo. La segunda corriente de interpretación enfatiza factores sociales: el cambio que se propone contra intereses locales (del cura, del comerciante, del cacique, del «brujo») que tienen suficiente fuerza como para movilizar a la población en contra. Indudablemente, en muchos casos, estos dos fenómenos ocurren y las explicaciones tienen, por tanto, un cierto grado de validez; pero un análisis más profundo requiere no perder de vista otros factores que se relacionan con el proceso de resistencia.

En primer lugar actúa la experiencia histórica conservada por la memoria colectiva que indica que los cambios promovidos desde el exterior (desde el mundo dominante, ajeno) han provocado sistemáticamente efectos contrarios a los intereses de la comunidad. El fuereño (el extraño, el colonizador) es entonces un peligro genérico y lo que proponga o intente, debe ser valorado a partir de una suspicacia radical y de principio: siempre hay «gato encerrado». Ésta es una actitud generalizada en el México profundo, que se expresa en formas dife-

rentes según las circunstancias: se evita al extraño, se le agrede llegado el caso, o se disimula frente a él, se le escucha y se le hace creer que se discutirán («despuecito») sus propuestas.

La resistencia tiene una razón todavía más profunda. Las innovaciones del tipo que estamos discutiendo y los cambios que necesariamente acarrea su aceptación, significan generalmente una reducción de la autonomía del grupo. Las semillas mejoradas, los fertilizantes y los insecticidas podrían, en efecto, aumentar la producción agrícola; pero implican una mayor dependencia frente al exterior, porque son productos que se deben adquirir ya que no se está en condiciones de producirlos internamente, como sí ocurre con la semilla criolla que procede de la cosecha propia y con los recursos, prácticos o simbólicos, de que echa mano el campesino para proteger y asegurar sus cultivos tradicionales. La orientación hacia la autosuficiencia y la necesidad de preservar los limitados espacios de autonomía cultural son un trasfondo imprescindible para entender el rechazo a las innovaciones externas en las actividades productivas tradicionales. Y en otros campos operan mecanismos semejantes: la vacunación, aparte de que por sus características de aplicación es vista como una peligrosa agresión directa del mundo dominante, también genera dependencia porque no forma parte de los elementos culturales propios que emplea la comunidad para enfrentar sus problemas de salud y enfermedad: no está dentro del cuadro de recursos que el grupo produce y controla. Se trata, en fin, en todos los casos, de la lucha permanente por el control de los espacios culturales: quiénes deciden (nosotros o los otros) y sobre cuáles aspectos de nuestra vida deciden. El conservatismo, en la situación de los

pueblos oprimidos, es también una lucha de resistencia encaminada a mantener el derecho a las decisiones y los elementos culturales propios.

Un segundo proceso de la resistencia cultural es la apropiación. Mediante éste, un grupo hace suyos elementos culturales que eran ajenos, es decir, que proceden de otra cultura, generalmente la que les ha sido impuesta, la dominante. Para que se dé la apropiación es necesario que el grupo adquiera el control sobre esos elementos culturales ajenos y entonces pueda ponerlos al servicio de sus propios propósitos, de sus decisiones autónomas. Ya en algún momento mencioné el caso de los caballos entre los pueblos nómadas del norte, pero el número de ejemplos que ilustran este proceso es muy grande; baste mencionar unos pocos más, de naturaleza diferente. Un caso sería el de la religión popular, esto es, el conjunto de normas, creencias y prácticas mediante las cuales los grupos subalternos organizan su relación con las fuerzas y poderes de carácter sobrenatural que forman parte de su universo cultural. Nominalmente la mayoría de la población mexicana profesa la religión católica; sin embargo, es evidente que sus concepciones y sus ritos se apartan en muchos aspectos del dogma y el ritual de la iglesia católica. Se ha hablado entonces de un catolicismo popular y se usa con frecuencia el término de sincretismo para denominar la mezcla de elementos cristianos con otros de diversos orígenes, fundamentalmente mesoamericanos, que está presente en el catolicismo popular. Si el fenómeno se analiza desde el punto de vista de los diversos grupos que integran el México profundo, comunidades indias, campesinos tradicionales, grupos urbanos subalternos y marginados, y no desde la perspectiva de la pureza dogmática, el panorama

puede resultar muy diferente. Si se ven esos sistemas religiosos concretos como resultado de una larga historia de dominación e imposición en el ámbito de la religión, el llamado sincretismo se entiende no como una amalgama indiscriminada de elementos de diversas procedencias (una especie de *collage* de devociones) sino como producto de un complejo proceso de apropiación mediante el cual, las diversas sociedades indias han hecho suyos símbolos, signos y prácticas de la religión impuesta y los han reorganizado y reinterpretado en el seno de su propia matriz religiosa; es decir, los han aceptado, por necesidades de la situación colonial, pero los han supeditado a un esquema que no es cristiano y que tiene su origen en la religión mesoamericana. Este esquema propio no es ni ha sido inmutable: cambia y se reestructura a lo largo del tiempo, sobre todo cuando es patrimonio de grupos oprimidos. Pero hay una diferencia fundamental entre considerar la religión popular como una mezcla mecánica de rasgos de varias religiones o entenderla como producto de la modificación, aunque sea profunda, de una religión original que sigue siendo propia. La forma en que los habitantes del México profundo manejan su religiosidad, ofrece muchos ejemplos de cómo se han apropiado de imágenes y ritos católicos y les han dado un significado diferente del original porque los controlan desde su propia perspectiva religiosa, que no es la cristiana sino otra que es producto histórico de una primigenia religión mesoamericana.

En otros casos, la matriz de la religiosidad popular sí es de origen cristiano. Aun entonces es usual encontrar que ha habido un proceso de apropiación, porque la práctica religiosa es controlada, al menos en gran medida, por la propia comunidad y no por el clero y la jerar-

quía eclesiástica ajena a ella. Las personas que desempeñan los cargos anuales dentro del escalafón religioso local (mayordomos, fiscales, topiles, etc.), ejercen un control real sobre muchos aspectos de la vida religiosa comunal: tienen las llaves del templo y custodian su patrimonio, organizan las fiestas y celebraciones de acuerdo con la tradición, disponen de autoridad moral (sobre todo los «principales», los que han pasado por todos los cargos), deciden sobre los gastos ceremoniales, etc. Los curas cumplen una función suplementaria: se requiere su presencia para cumplir ciertos ritos, pero son dispensables en todo lo demás. Nuevamente: las situaciones son muy variadas en la realidad actual de México, pero es difícil poner en duda que gran parte de la religiosidad popular está formada por elementos sobre los cuales la población tiene control y lo ejerce en la práctica cotidiana.

En cualquier otro campo es posible hallar ejemplos de apropiación cultural. En algunos casos la comunidad adquiere la capacidad de producir, reproducir o mantener los elementos culturales de que se apropió (y entonces dejan de ser elementos ajenos y se convierten en propios, como en las situaciones religiosas que se acaba de mencionar); en otros casos, el grupo no tiene esa capacidad y sólo está en condiciones de usar el elemento cultural ajeno para sus propios fines. El arado de madera, los animales domésticos y los cultivos de origen no americano, muchas técnicas artesanales introducidas durante la Colonia o en periodos posteriores, algunas concepciones y prácticas médicas y ciertas formas de organización social (como algunos tipos de compadrazgo) pueden mencionarse para ilustrar clases diferentes de elementos culturales originalmente ajenos que las sociedades

subalternas han hecho propios. Otros, como los motores, las armas de fuego o las grabadoras de *cassette*, siguen siendo ajenos porque las comunidades del México profundo no los producen ni los reproducen, pero se apropian de ellos en determinadas circunstancias y los controlan en su propio beneficio (para trabajar o transportarse por su decisión, para cazar o guerrear, o para grabar y escuchar su propia música, por ejemplo). Mediante la apropiación de esos elementos ajenos crece el repertorio cultural sobre el cual se tiene control, sobre el que se decide de manera autónoma.

Con lo anterior, también se quiere destacar un hecho que frecuentemente se entiende de manera errónea: la presencia de elementos culturales de origen externo, no indica por sí misma debilitamiento ni pérdida de «autenticidad» de las culturas indias. El problema no está en la proporción de rasgos «originales» frente a rasgos «externos» que contiene en un momento dado una cultura, sino en quiénes ejercen el control sobre esos rasgos: los participantes de esa cultura o los miembros de la sociedad dominante. Y, simultáneamente, es necesario determinar si el proyecto cultural a cuyo servicio se ponen los diversos elementos, es un proyecto propio o es ajeno, es decir, si parte del esquema básico de orientación (que he llamado matriz cultural) del grupo, o de una matriz ajena, impuesta, dominante. A la luz de estos criterios, un elemento cultural como el arado de madera, traído por los invasores, es hoy una parte tan legítima y «auténtica» de muchas culturas mesoamericanas como lo son el maíz y las tortillas. El origen del elemento deja de tener importancia para este propósito (el arado, vale la pena recordarlo, tampoco es español sino egipcio).

El tercer proceso que ha hecho posible la continuidad de las culturas mesoamericanas es la innovación. La situación colonial obliga permanentemente a cambios internos en la cultura de los pueblos oprimidos, bien sea para ajustarse (resistir) a nuevas formas de dominación, o bien para aprovechar los resquicios que permitan ampliar los ámbitos de la cultura propia. Esta dinámica incesante hace uso de la cultura anterior y de los elementos externos de los que se apropia el pueblo, pero también exige la creación constante de nuevos elementos culturales que el grupo inventa. No se trata de inventos espectaculares, sino de modificaciones a veces, casi imperceptibles en los hábitos, los conocimientos, las prácticas y las creencias de la comunidad. Pueden encontrarse innovaciones en el campo de la cultura material, por ejemplo, en la reutilización de productos industriales (casi siempre desechos) para fines completamente distintos de aquéllos para los que fueron fabricados: latas de aceite convertidas en macetas o en candiles; llantas de automóvil transformadas en suelas de huaraches; mecanismos de bicicleta usados para afilar cuchillos, y muchos y muy diversos ejemplos más. Y en todos esos pequeños actos hay invención tecnológica, hay creatividad.

Las iniciativas innovadoras ocurren también en el campo de la organización social. Un ejemplo podría ser la proliferación de motivos que permiten establecer parentesco ritual con los compadres, mucho más allá de los compadrazgos tradicionalmente establecidos: no sólo el bautismo y el matrimonio son ocasión para crear lazos de compadrazgo; también el inicio y la terminación de una casa, el estreno de un traje de danzante, el ingreso a una cofradía y muchos otros acontecimientos disímiles.

Mediante esta estrategia, se logra ampliar y consolidar la red de lealtades y reciprocidades que constituye un campo de seguridad importantísimo para la sobrevivencia de millones de habitantes del México profundo. Sería demasiado largo pretender ilustrar las formas de innovación cultural que pueden encontrarse en todos los aspectos de la vida de las comunidades; pero el lector podrá agregar sin dificultad muchos ejemplos con sólo observar a su alrededor, más allá de los límites del México imaginario.

Un aspecto que merece especial atención es la resistencia lingüística, ya que la preservación de la lengua propia tiene importancia fundamental para que se mantengan los códigos más profundos que expresan una manera de ver y entender el mundo. Pocos componentes de las culturas mesoamericanas han sido agredidos tan sistemática y brutalmente como sus idiomas. Sin embargo, el número de hablantes de lenguas indígenas ha crecido constantemente en los últimos sesenta años. Los mecanismos que aseguran la continuidad lingüística han sido escasamente estudiados en México, pero uno de los factores que parece jugar un papel destacado es el uso de la lengua materna en la vida doméstica y, en consecuencia, la importancia de la mujer como trasmisora del idioma propio. En la siguiente sección mencionaremos la otra cara de la medalla: las principales presiones que se ejercen en contra de la supervivencia de las lenguas mesoamericanas.

Para concluir esta sección, baste reiterar que las culturas de la civilización mesoamericana que existen hoy han logrado sobrevivir gracias a la voluntad de permanencia de sus portadores, voluntad que se expresa en una resistencia tenaz para conservar su capacidad de

decisión y su patrimonio cultural propio; en una constante y selectiva apropiación de los elementos culturales ajenos que les resultan adecuados para sobrevivir a la dominación, y en el ejercicio de una incesante creatividad que les permite forjar nuevos elementos culturales o modificar los anteriores, para ajustar sutilmente su cultura propia a los cambios del marco de opresión y agresión en el que permanecen. Contra la imagen superficial y prejuiciada que se maneja en la ideología colonizadora, las culturas del México profundo no son estáticas: viven y han vivido en tensión permanente, transformándose, adaptándose a circunstancias cambiantes, perdiendo y ganando terreno propio. Y ese cambio permanente no es, sin embargo, ruptura sino continuidad dinámica, porque los pueblos siguen existiendo con su propia identidad colectiva sustentada en la existencia de un patrimonio cultural forjado históricamente y que adquiere un sentido particular y definido porque se articula según la matriz cultural de la civilización mesoamericana.

La violencia intermitente y la resistencia cotidiana deben entenderse como dos momentos de una misma reacción frente a la dominación colonial. No son fenómenos desconectados entre sí, sino tácticas que forman parte de una sola estrategia de sobrevivencia. La rebelión armada sólo se comprende si se enmarca en el contexto histórico de una resistencia permanente que adquiere modalidades distintas según las circunstancias, cambiantes también, de la dominación colonial; y, como veremos un poco más adelante, puede alternarse con formas de lucha política que han alcanzado mayor vigencia en los últimos lustros.

La presencia de la cultura impuesta

Cuando, en la primera parte, intenté trazar un perfil de las culturas indias actuales y cuando, en la sección anterior, traté de mostrar los mecanismos que han hecho posible la permanencia de estas culturas, me he referido solamente a una parte de la realidad que viven los pueblos indios. En esas páginas he tomado en cuenta únicamente lo que he llamado su «cultura propia», esto es, la parte de su cultura total en la que los pueblos indios mantienen capacidad de decisión sobre sus elementos culturales. Pero en la vida cotidiana de las comunidades indias están presentes también otros aspectos que no están bajo su control y que constituyen la «cultura impuesta». Es el momento de abordar este tema para completar el panorama.

La vida de las comunidades no transcurre exclusivamente, en ningún caso, en el ámbito de su cultura propia. La extensión de ésta varía de un caso a otro dentro de un espectro muy amplio. Algunos grupos (los huicholes, por ejemplo), gracias a su relativo aislamiento, conservan un espacio de cultura propia más amplio que los demás. Entre estos últimos, unos han sufrido la dominación de manera más intensa y permanente que otros y su ámbito de cultura propia se ha restringido a los espacios de la vida doméstica, algunas actividades productivas, ciertas ocasiones de convivencia comunal y poco más: todo el resto de su vida se desarrolla en espacios ocupados por la cultura impuesta.

Podemos revisar someramente la situación que prevalece en gran número de comunidades indias. Las autoridades tradicionales han sido relegadas y el poder civil se

ejerce mediante instituciones y procedimientos ajenos a la cultura propia; sólo en ciertas actividades ceremoniales se mantiene la autoridad de las personas que han adquirido prestigio y responsabilidad por su participación en los cargos tradicionales de servicio a la comunidad. El derecho consuetudinario se aplica en primera instancia, pero la formalidad legal impuesta se requiere para sancionar una cantidad muy amplia de acciones. En la actividad económica persiste la orientación hacia la autosuficiencia y las relaciones de reciprocidad; pero mucha gente se ve obligada a alquilar su fuerza de trabajo dentro o fuera de la comunidad. Las presiones mercantilistas crecen: algunos productos industriales ganan terreno a los productos locales (tazas de plástico contra jarros; telas y ropa en serie contra textiles propios; cemento y elementos prefabricados contra adobe, madera y teja; bebidas embotelladas y alimentos chatarra contra elaboración directa, etc.). Se crean así necesidades de consumo que no corresponden a las demandas de la cultura propia y que generan nuevos mecanismos de explotación y dependencia.

Al interior de la comunidad crecen las desigualdades económicas y esa diferenciación debilita los mecanismos de reciprocidad y solidaridad. Los agentes del México imaginario ocupan espacios permanentes en la sociedad local: maestros, enfermeros, curas, acaparadores y usureros, empleados gubernamentales, representantes de empresas. Algunos de ellos, por su origen, pertenecen al México profundo; pero por distintas vías y motivos han sido enrolados en el esquema de intereses y demandas del México imaginario y actúan a su nombre en sus propias comunidades. Tratan de imitar las formas de vida urbanas, en la apariencia, en ciertos gustos, en algu-

nas formas externas de conducta. Aspiran a no vivir en el México en el que viven, al que desprecian pero del que extraen todo lo posible para ser la gente decente del lugar, los «de razón».

La presencia material de la cultura impuesta tiene un doble signo aparente en las comunidades del México profundo. Por una parte, ofrece la imagen, aunque sea menguada, de que el ansiado avance, el desarrollo tanto tiempo anhelado, llega ya a esos rincones olvidados: se puede llegar cómodamente a muchos parajes antes inaccesibles; casi siempre habrá una escuela y hasta un puesto periférico de salud; frecuentemente hay luz eléctrica y en los tendajones se consiguen cigarros, cervezas, refrescos embotellados y alimentos chatarra. Esos signos, por su condición precaria y su deterioro, no hacen sino acentuar la imagen de miseria material de la inmensa mayoría de las comunidades indias. Porque, finalmente, aquí, la cultura impuesta se convierte en miseria. Sean cuales sean los criterios que se empleen para medir las condiciones materiales de vida, los pueblos indios quedan en el último escalón, en el fondo de la pirámide económica del país. La explotación de los recursos y el trabajo de los indios sigue siendo el motor fundamental de la imposición cultural que ejerce el México imaginario sobre el México profundo. Las pinzas de la dominación aprietan en dos sentidos: no sólo explotan y empobrecen hasta la miseria a las comunidades, sino que simultáneamente niegan y constriñen sus capacidades para alcanzar su propio desarrollo en términos del proyecto civilizatorio mesoamericano.

En el plano ideológico, la cultura propia se enfrenta día a día con una manera diferente de entender y querer el mundo. La comunidad se divide gracias a la acción de

misioneros protestantes, maestros «progresistas», facciones políticas que se enfrentan por intereses ajenos. Algunas causas ganan mayor partido entre la gente joven y provocan fricciones entre las generaciones. A veces, los mismos padres alientan la deserción de la cultura propia: que sus hijos no hablen «el dialecto», que sus hijas no vistan la ropa tradicional, que no parezcan indios. Hay que eliminar los signos del estigma.

Porque el estigma es uno de los resortes fundamentales de la imposición cultural. En la medida en que la experiencia social de muchos sectores de la población india se ha diversificado; en la medida en que se han visto obligados a sostener relaciones múltiples y más intensas con la sociedad dominante, por el trabajo, la migración, el comercio, la escuela, los medios y la presencia multiforme de la cultura impuesta en sus propias comunidades, el estigma cumple su función desalentadora en más planos de la vida cotidiana. La convicción del México imaginario sobre la inferioridad de lo indio, se manifiesta en todas sus acciones, en todos los proyectos que conforman la imposición cultural. El acoso, la exigencia permanente de que el indio reniegue de su propio ser, es la razón última de la presencia de la cultura impuesta.

Veamos un testimonio personal. En esta forma describe Javier Castellanos lo que ocurrió en su comunidad, Yojovi, distrito de Villa Alta, Oaxaca:

> Dicen los señores grandes que antes las cosas no cambiaban, que todo era siempre igual, pero sin embargo las cosas hoy son diferentes. Nosotros teníamos un quiosco donde tocaban los músicos; teníamos buenos músicos; teníamos baños y lavaderos públicos; teníamos asientos donde se sentaban los jóvenes a platicar. Pero nosotros mismos los quitamos; un maestro nos convenció de que era mejor hacer un monumento a la bandera y tumbamos el quiosco para levantarlo. Los baños públicos los tumbamos para hacer la escuela; los lavaderos públicos los quitaron para que en ese lugar se construyeran las casas de los maestros. En un mo-

> mento parecía que queríamos destruir a nuestro pueblo. Después que pasaron estas cosas, parece que no había pasado nada, pero como a los seis o siete años la gente empezó a salir del pueblo. Unos decían que por pobreza, otros que por conocer; pero peores pobrezas hemos conocido y nadie abandonó el pueblo. Dicen que en el año de 1915 cayó la plaga de langostas: se comió todo lo que era verde. Aunque hubiéramos querido, ni pasto para comer, y nosotros seguimos en nuestro pueblo. Hemos visto enfermedades de nuestros animales, hemos visto morir a nuestros hermanos, hijos, padres sin poder curarlos y, sin embargo, nunca abandonamos nuestro pueblo. Y no podemos decir que salimos por conocer, porque para conocer se necesita dinero, y eso es lo que no tenemos. A nosotros nos pasó lo que al pájaro que llamamos *yase,* que cuando alguien toca su nido, aun sin hacerle daño a los huevos de los pajarillos, la pájara los destruye y se va a otra parte. Lo que nosotros no sabemos es quien se acercó a tocar el nuestro. Prácticamente esa ha sido nuestra historia: nos hemos pasado la vida destruyéndonos.

En el universo material, en las formas de relación social, en el pensamiento y el conocimiento y hasta en la emoción, los pueblos indios viven cotidianamente la esquizofrenia de la sociedad mexicana. Mundos escindidos, contrapuestos, ajenos e incompatibles en lodos y cada uno de los aspectos de la vida. Cuando los recursos de la medicina tradicional no alivian la enfermedad, se acude a la clínica; cuando tampoco ahí se recupera la salud, se vuelve al curandero. Si el pedazo de tierra milpera no produjo lo indispensable, queda la migración golondrina, en cualquier rumbo, en otros aires. La flauta y el tamborín de la danza ancestral apenas se escuchan entre el ruido *rock* de los altoparlantes, en la vorágine todavía solemne de la fiesta del pueblo. Se hace la limpia en el temascal y después hay que estrecharse la mano al final de la misa. Los cuentos de los aluxes se aprenden al mismo tiempo que las historietas del pato Donald. La ilusión de la ciudad, sus personajes y sus actos míticos, frente a la certeza de la discriminación y el desempleo, frente al precario, pero seguro amparo de la familia extensa, de los padrinos y los compadres, de la lengua pro-

pia y los senderos conocidos. El tiempo de escuela que interrumpe la participación en el trabajo, con la enseñanza deficiente, de tercera, que hace doblemente incomprensible y ajeno el mensaje educativo. El México imaginario duramente trenzado con el México real, profundo. La imposición y la terca resistencia, caigo y me levanto, dejo de ser pero vuelvo a ser porque soy, cedo y reclamo, acepto y rechazo. Persisto, a pesar de todo.

Todo es como un campo de batalla permanente. Por momentos, cuando el México imaginario vive etapas ilusorias de expansión, las presiones aumentan. Las tierras indias son disputadas con mayor encono, los brazos indios se requieren en mayor cantidad y con premura, la imposición cultural crece y se diversifica. La comunidad parece disolverse en el torbellino triunfalista del México imaginario. Los jóvenes emigran al mismo ritmo que se afloja el apego a lo propio. Pero la dinámica contradictoria de un desarrollo capitalista dependiente, salvaje y periférico, es incapaz de sostener el embate. La expansión que parecía incontenible llega a su límite e inicia el retroceso. Escasean los recursos y aumenta el desempleo, se abandonan obras y proyectos, decrecen las ofertas y las demandas. Y entonces, como lo advirtió años atrás Eric Wolf, las comunidades tienden a cerrarse en sí mismas, se reactivan costumbres que parecían a punto de olvidarse, se participa de nuevo, aflora una vez más la vitalidad de la civilización mesoamericana. Hay memoria y aprendizaje de todo esto.

En resumen, la vida de los pueblos indios se desenvuelve, a partir del momento en que cada uno de ellos cayó bajo la dominación colonial, en una cotidianeidad en la que están presentes la cultura propia y la cultura impuesta, en diferentes campos y con variable propor-

ción según los casos y los momentos históricos. Aun en las situaciones en que la cultura propia ha sido acosada hasta el grado de quedar restringida a espacios mínimos de la vida doméstica y comunal, el grupo, como unidad social diferenciada, persiste con su identidad distintiva gracias a ese núcleo mínimo de cultura propia, porque ese ámbito, por reducido que sea, es un ámbito estructurado a partir de una matriz cultural que da sentido y coherencia a las acciones propias del grupo y le permite hacer frente a la dominación mediante los procesos de resistencia, apropiación e innovación. La presencia cotidiana de la cultura impuesta, en cambio, no se percibe como un todo articulado y coherente aunque lo sea, si se analiza desde el punto de vista de la sociedad dominante, sino que se experimenta en la vida comunal como un abanico de acciones y presiones que exigen respuestas particulares adecuadas a cada situación. La única cualidad que las unifica desde la perspectiva cotidiana de los pueblos indios, es que todas vienen de afuera, del amenazante mundo no indio y son, por lo tanto, peligrosas por principio y dignas de ser recibidas desde la desconfianza más profunda. Este manejo particularizado de la cultura impuesta ayuda a explicar por qué ciertos elementos culturales se introducen con relativa facilidad en las comunidades, en tanto que otros provocan resistencia y sólo están presentes y son tolerados cuando la correlación de fuerzas no permite eliminarlos.

Los nuevos frentes de lucha

Como hemos visto, la permanencia de los pueblos indios, que son el fundamento del México profundo, ha sido posible gracias a su capacidad de mantener una cultura propia, lo que implica necesariamente la existencia de un proyecto histórico que actualiza la civilización mesoamericana. Es ahí, en esas culturas forzadas a enfatizar sus mecanismos de resistencia, donde alienta la vitalidad profunda de México y donde se resguardan los principios de un proyecto civilizatorio diferente.

La relación dinámica entre las fuerzas de la dominación y las de liberación, genera constantemente nuevas formas de lucha y nuevos espacios a disputar. Esto ha dado lugar a que aparezcan en décadas recientes estrategias de reivindicación india que no existían o no se manifestaban con la misma claridad en periodos anteriores. Uno de los fenómenos más notables ha sido el surgimiento de formas de organización política que producen otro tipo de dirigentes, quienes emplean un discurso y un arsenal de tácticas que no están presentes en la lucha cotidiana que se da dentro de las comunidades.

Muchas de las organizaciones políticas indias que surgieron desde principios de los años setenta fueron prohijadas por el Estado, en un esfuerzo por crear un interlocutor definido e institucionalizado con el mundo indio. La inexistencia de los pueblos indios como unidades políticas en la organización del Estado mexicano, su negación sistemática y la invisibilidad del indio real en la óptica de la ideología oficial, impedían el reconocimiento de un interlocutor indio; simultáneamente, la agudización de los conflictos con las comunidades (por la tierra, en primer término) y la necesidad de reforzar las bases de legitimidad de un gobierno que se había visto severamente cuestionado (1968), hacían recomenda-

ble intentar la creación de una organización india que aceptase el diálogo en los términos que el gobierno requería. Surgió así, como resultado del Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas celebrado en Pátzcuaro en 1975, el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas integrado por varias docenas de consejos supremos que deberían representar a los diversos grupos étnicos.

La creación del CNPI obedeció a una decisión gubernamental. Esta marca de origen acarreó de inmediato su descrédito ante un sector de la opinión pública de oposición y provocó que no se prestara la debida atención a la forma en que reaccionaron los diversos pueblos indios ante esa alternativa de organización y presencia nacional. En la práctica, muchos consejos supremos quedaron sólo como un membrete más, sin la menor existencia real en las comunidades que supuestamente representaban. En otros casos, sin embargo, los dirigentes tenían o alcanzaron arraigo y los consejos supremos fueron un conducto más para expresar agravios y gestionar demandas. A escala nacional, los congresos del CNPI permitieron llamar la atención sobre los problemas más evidentes de los pueblos indios y alertar esporádicamente a la opinión pública, adormilada y miope ante esa parte de la realidad nacional. Indirectamente, el CNPI provocó también el surgimiento de organizaciones paralelas, independientes del gobierno, vinculadas en algunos casos con partidos de oposición o realmente autónomas en otros.

A la par de los esfuerzos gubernamentales por crear un interlocutor indio, emergieron los resultados de otros procesos que venían madurando desde años atrás y que estaban gestando nuevos actores para la escena india. Como se recordará, una de las estrategias indigenistas

de los gobiernos de la Revolución, desde los años treinta, fue la de formar a jóvenes de las comunidades para que se convirtieran en agentes de la desindianización. Poco a poco creció el número de maestros y promotores indios y, en menor medida, enfermeros, extensionistas agrícolas y otros técnicos y profesionales que, tras la experiencia traumante del «lavado de cerebro» con el que aprendían a renegar de sí mismos y a despreciar la cultura de los suyos, engrosaban las filas de los «agentes del cambio» que debían finalmente redimir al indio haciéndolo desaparecer. El proceso, allá por los años cincuenta, parecía marchar por el buen camino y aceleradamente. Pero sucede que la historia es más complicada y las aparentes tendencias cambian con frecuencia de signo y de rumbo. La trayectoria del maestro indio parecía cierta y segura: egresado del internado pasaría unos años en alguna comunidad y después podía aspirar a dar el salto que su propia formación le exigía, es decir, dejar de ser maestro indio, irse a la ciudad y hacer carrera como docente sin estigma. Funcionó algún tiempo pero después fueron muchos y el camino angosto. Unos, ante la frustración de no poder abandonar la educación indígena tan fácilmente como lo habían esperado; y otros, por una toma de conciencia que resultó del enfrentamiento de las concepciones que les habían imbuido con una realidad india que no respondía a aquella visión esquemática y denigrante, el hecho es que muchos maestros y promotores comenzaron a imaginar un proyecto alternativo de educación indígena. En ese esfuerzo, con sus altibajos y contradicciones, sus aciertos y sus carencias, se ha ido delineando un espacio de educación escolar que los maestros indios reclaman como suyo, lo quieren más amplio y se dan a la tarea de dotarlo de contenidos pro-

pios en los que las lenguas y las culturas indias ocupen un lugar junto al español y la cultura «universal». En la educación se creó, así, un nuevo campo de batalla en el que se disputan espacios institucionales y decisiones sobre los contenidos y métodos que el Estado impone a la población india.

La expansión de la educación superior ha permitido la filtración de estudiantes indios en diversas carreras. No ha sido fácil, por supuesto: ni las condiciones de vida de las comunidades favorecen que sus jóvenes continúen estudios universitarios, ni la deficiente formación escolar previa de los aspirantes indios, acentuada brutalmente por la obligación de manejarse en otra lengua, otra sociedad y otra cultura, los colocan en la mejor posición para superar los obstáculos que pone el sistema educativo para alcanzar un título universitario. Sin embargo, un buen número de ellos lo ha logrado. Muchos desertan y se acomodan como pueden en las filas de los que aspiran al México imaginario y ahí deben rumiar a solas la amargura del racismo omnipresente. Otros, mantienen o recuperan su indianidad y de alguna manera contribuyen a las luchas de los pueblos indios: hay asociaciones de estudiantes y profesionales indios que trabajan, cada cual a su manera, en beneficio de sus comunidades de origen.

En años recientes, al amparo de coyunturas institucionales que no faltan en el aparato de gobierno, se han llevado a cabo programas especiales que buscan la capacitación de estudiantes indios en términos que no signifiquen su desindianización sino que favorezcan un proceso de reflexión y la apropiación real de instrumentos de conocimiento y acción que puedan ponerse al servicio de los proyectos indios. Así, se han formado etnolingüis-

tas a nivel profesional y promotores culturales de nivel medio que trabajan en el estudio, rescate y promoción de sus lenguas, su historia y su cultura. Otros programas destinados también a estudiantes indios, aunque sin una proposición claramente orientada a reforzar las culturas indias, formaron antropólogos, maestros en ciencias sociales y especialistas en educación indígena.

En los últimos años, pues, se ha conformado un nuevo sector indio que, pese a sus diferencias internas, tiene en común poseer una larga experiencia urbana y una educación media o superior que le permite manejar la cultura dominante en un grado mucho mayor que los que tienen sólo la experiencia comunitaria y el contacto externo a través del trabajo migratorio. Este nuevo grupo, por supuesto, está integrado por individuos que se afirman indios aunque, en general, participen sólo esporádicamente en la vida comunal. Son una nueva presencia en el escenario nacional; una presencia urbana y necesariamente política porque al afirmar su identidad india están reclamando el derecho a participar, en tanto indios, en la vida pública del país, más allá de las fronteras de la comunidad local, sin verse obligados a renegar de su origen ni de la cultura de la que proceden. Han abierto, por diversas vías, un nuevo frente de lucha. Éste es un logro trascendente porque coloca las reivindicaciones indias en el campo del debate nacional pero, por primera vez, ya no como un asunto que concierne sólo a los no indios (como ha sido el debate sobre el indigenismo), sino ahora en boca de los propios indios capaces de establecer el diálogo en los términos y con el tipo de argumentación que son considerados legítimos en la sociedad dominante. La trascendencia de esta nueva presencia no se invalida por el hecho de que, en algunos ca-

sos, los miembros de este frente prevariquen con su condición y aprovechen su ventaja relativa para obtener beneficios exclusivamente personales, aun a costa de sus comunidades de origen; tales situaciones existen y desprestigian al movimiento, pero deben ser entendidas (nunca justificadas) en el contexto de una sociedad nacional en la que la corrupción permea todos los niveles de las transacciones políticas y representa una tentación difícil de vencer para quienes (no se olvide) llegan a esa atmósfera procedentes de una vida comunitaria que funciona sobre otras bases y principios.

Otro argumento que se ha empleado para calificar de espurio al movimiento indio urbano descansa en la afirmación de que sus representantes «ya no son indios». Hay que suponer, por tanto, que el verdadero indio debe ser analfabeta y miserable, no puede hablar español ni emplear la racionalidad occidental; si por acaso alguno lo hace, deja de ser indio. ¿Cabe una prueba más nítida de la persistencia de la ideología colonizadora?

Las nuevas formas de lucha se encuentran también en otros niveles. En algunas comunidades ha habido una paulatina recuperación del comercio local que estaba en manos de «ladinos»; el proceso lleva, en su punto extremo, a la expulsión de los vecinos no indios y a la reindianización del espacio físico. Hay experiencias importantes de organización para la producción y comercialización de las artesanías, que casi siempre incluyen tareas de recuperación de técnicas, materias primas y motivos tradicionales que habían caído en desuso por las presiones de un comercio voraz y degradante. En la misma dirección, crece constantemente el número de proyectos productivos autogestionados a escala local, en los que se impulsan técnicas y productos que habían sido abando-

nados (el uso de terrazas de cultivo precoloniales, por ejemplo) o se introducen nuevas líneas de producción que generan poca o ninguna dependencia tecnológica. Algunas de estas experiencias cuentan con apoyo gubernamental, pero muchas otras se hacen por iniciativa y con recursos locales. En ciertos casos se complementan con financiamiento privado, nacional o extranjero, porque otra de las facetas nuevas de la lucha es la creciente capacidad de muchas comunidades para allegarse fondos externos y administrarlos directamente.

En otro orden de actividades, debe mencionarse la aparición de una prensa india, todavía incipiente y muy inestable en general, pero que apunta hacia la apropiación de la palabra impresa que ha permanecido ajena al repertorio de las culturas indias. La posibilidad de publicar textos en lenguas indígenas ha estimulado la creación de los alfabetos correspondientes, así como la recuperación de la tradición oral y el inicio de una nueva literatura india (véase, por ejemplo, la revista *Guchachi' reza,* editada por el Ayuntamiento Popular de Juchitán). Los movimientos artísticos en teatro, música y danza que se han iniciado en varias regiones indias descansan siempre en la recuperación de las tradiciones propias, pero, con frecuencia hacen uso de nuevos elementos y recursos apropiados e intentan la creación de formas de expresión diferentes que ampliarían los espacios de la cultura propia.

En el terreno de la confrontación religiosa, la exigencia de apego a la tradición ha sido el punto de ruptura con los convertidos a las diversas modalidades del protestantismo. La penetración protestante se ha incrementado vertiginosamente en los últimos lustros y plantea cuestiones que es difícil aclarar ahora por falta de infor-

mación adecuada. Por ejemplo: algunas comunidades de Chiapas se han dividido a tal grado que las familias protestantes han abandonado sus localidades y han formado nuevas comunidades en otros sitios, sobre todo en la selva; ¿qué sucede con ellas?, ¿qué pasa con su cultura y con su identidad previa?, ¿dejan de ser tzotziles?, ¿dejan de ser indios? La imposición de una religión ajena no produce necesariamente, por sí misma, un cambio en la identidad étnica ni implica una ruptura en la continuidad histórica y cultural de los pueblos, como lo muestran de manera fehaciente los resultados de la «conquista espiritual» de Mesoamérica. Las nuevas comunidades protestantes podrían llegar a ser (contra los propósitos obvios de los misioneros y pastores) un marco diferente para la continuidad de la civilización mesoamericana, si quienes las integran se apropian de la nueva religión y la insertan, modificándola, en su propia matriz cultural, como ocurrió hace siglos con el catolicismo. En este momento, al parecer, lo que predomina es una actitud de renuncia total al pasado; pero no se puede hacer tabla rasa de la historia ni suplir la cultura propia de un día para otro. Este proceso, con sus características actuales, es muy reciente como para adelantar conclusiones sobre sus efectos definitivos; pero vale la pena recordar que en la primera mitad del siglo XVI hubo bandas de jóvenes indios adoctrinados y fanatizados por los frailes que se dedicaban a destruir las imágenes sagradas que veneraban sus mayores y denunciaban las «herejías» de sus propios padres. Quienes vivieron aquel momento (los mismos frailes, sobre todo), seguramente creían que era el inicio del fin para la civilización mesoamericana. El tiempo los desmintió muy pronto.

Debe señalarse pues, para concluir, que las transformaciones recientes de la sociedad mexicana han afectado de diferentes maneras a los pueblos indios, los cuales han dado nuevas respuestas en diversos frentes. Junto a la resistencia tradicional, sin negarla ni renunciar a ella, han surgido iniciativas de recuperación y actualización cultural en las que intervienen nuevos actores indios, tanto en el seno de sus comunidades como en los ámbitos urbano y nacional. Muchos de estos movimientos no están articulados entre sí y a veces son contradictorios, explícita e implícitamente; pero puestos en una perspectiva más amplia, todos constituyen una prueba de la vitalidad de la civilización mesoamericana y de su capacidad de ser vigente en el México de hoy.

TERCERA PARTE

PROYECTO NACIONAL Y PROYECTO CIVILIZATORIO

I

EL PAÍS QUE HOY TENEMOS

La quiebra de la ilusión

Todo fue muy rápido. Bastaron unos cuantos años para pasar de la euforia del espejismo petrolero, a fines de los setenta, a la certeza de que el modelo de desarrollo que se había impuesto al país había llegado a su término y ya no daba más (lo que fue evidente en diciembre de 1982). Hubo que dejar de creer en milagros, en inmensas riquezas que aparecían de pronto y nos aseguraban la solución definitiva de todos los problemas. Milagro inmerecido, por otra parte, ya que nunca fue resultado de una serie de esfuerzos que el país hubiera hecho de manera constante y racional para generar la riqueza que necesita ni para resolver los problemas que lo agobian. De pronto pareció que todos los errores, la cadena interminable de absurdos, incompetencias y miopías, no lo eran tanto y, en última instancia, quedaban justificados por el resultado final: un país cuyo único reto era aprender a administrar la abundancia. Poco después la falsa ilusión y el triunfalismo del México imaginario se derrumbaron estrepitosamente. El país que queda es otro,

muy diferente del que se soñaba en los breves años de la última euforia.

Hoy debemos aceptar que México es un país pobre. Que grandes extensiones de tierra no son aptas para un cultivo «moderno» y que otras se han erosionado y producen menos porque se explotaron de manera irracional. Que las cosas han ido hasta el extremo de que nuestra agricultura no cosecha los suficientes productos básicos que se requieren para alimentar a los mexicanos siquiera en el nivel mínimo indispensable. Crece nuestra dependencia por hambre: el país en el que se inventó el maíz importa ahora maíz.

La agricultura de exportación y la dedicada a producir insumos para la industria son inestables. En el primer caso, los precios internacionales y las restricciones a las importaciones en los Estados Unidos, el principal país comprador, colocan siempre un punto de interrogación sobre el futuro del mercado y con frecuencia provocan crisis agudas en diferentes productos, que deben solventarse con los apretados recursos financieros nacionales y casi siempre a costa de los consumidores mexicanos. Los cultivos para la industria, en un momento en que el crecimiento industrial se estanca y cierran muchas empresas, tampoco ofrecen perspectivas promisorias. Y es esa agricultura, valga recordarlo, la que junto a la ganadería, ha desplazado de las mejores tierras a los productos mesoamericanos que forman la base de la alimentación para la inmensa mayoría de la población.

Nuestras materias primas no son de fiar como sustento de un comercio exterior seguro y equilibrado: la demanda y los precios se mueven fuera de nuestro control y siempre en beneficio de los compradores, en un mercado regido principalmente por los Estados Unidos. La

exportación de productos elaborados es limitada porque la industria mexicana no es competitiva a nivel internacional, salvo en ramas aisladas. Un intento de solución ha sido aceptar maquiladoras. El país se vuelve maquilador a ritmo alarmante: vendemos sólo la fuerza de brazos mexicanos para que otros se enriquezcan. Y la vendemos barata. Los dólares (¿cuántos millones al año?) que remiten los braceros alivian la situación de sus familias y aumentan la reserva de divisas; pero el bracerismo no puede ser la solución de la economía mexicana, porque si aceptamos que lo es, debemos aceptar la consecuencia política inevitable: declarar disuelto el país e integrarnos individualmente a la economía y la sociedad norteamericanas.

Nuestra industria no está integrada en la medida suficiente para atender las necesidades básicas del mercado nacional. Se producen muchas cosas superfluas y, en cambio, no se fabrican otras que serían necesarias. ¿Cuánto se gasta en México para producir, promover y consumir alimentos chatarra, refrescos embotellados, bebidas alcohólicas, envases desechables? ¿Cuánto cuesta, en este país pobre, crear un empleo industrial destinado a fabricar basura? Al tocar este punto no puede pasarse por alto una mención al papel que juega la publicidad como fuerza inductora para imponer modelos de consumo que, para decirlo en dos palabras, empobrecen y deterioran al consumidor: no sólo se gasta mucho más de lo necesario en «alimentos» cuyos nutrientes se obtenían tradicionalmente a un costo varias veces inferior (las bolsitas con productos industriales a base de maíz, frente a los tamales, las tortillas y el atole, por ejemplo), sino que se desvía una parte muy significativa

del precario presupuesto familiar que tendría un mejor empleo aplicado a otros satisfactores.

Por otra parte, la calidad y el precio de muchos productos nacionales, debido al torcido desarrollo industrial, no compiten con los productos extranjeros introducidos de contrabando y vendidos abiertamente en cualquier sitio; con lo que, por una parte, se restringe el mercado para la producción nacional y, por la otra, se incrementa la fuga de divisas. Esto, en un país que tiene tres mil kilómetros de frontera con los Estados Unidos y un tránsito anual de millones de personas en uno y otro sentidos. Los «circuitos informales» adquieren en este proceso una presencia abrumadora que las estadísticas no reflejan: son, a la vez, vías de enriquecimiento rápido para unos cuantos y caminos alternativos para engañar la pobreza de muchos otros.

Y dentro de la pobreza general, una desigualdad económica que debería resultar intolerablemente escandalosa. El despilfarro y el derroche más burdos e insultantes frente a la incapacidad de atender las necesidades más elementales de millones de compatriotas. (¿Compatriotas?, ¿tendrán en verdad la misma patria los mexicanos que aseguran «su» dinero en los Estados Unidos?). La crisis ha hecho más ricos a los más ricos y más pobres a todos los demás. El fin del milagro pone en evidencia, para quien lo dudara, la tendencia profunda hacia la desigualdad que ha estado implícita en el proyecto nacional.

La crisis, evidentemente, produce pobreza; pero no una pobreza pareja. Aun en el México profundo los efectos no son iguales aunque, a fin de cuentas, sea esa población mayoritaria la que paga las consecuencias, en tanto que una minoría se beneficia y se enriquece hasta

el hastío. Quizás sean los sectores del México profundo que se han desligado de las comunidades indias y campesinas tradicionales y se han enrolado como subalternos del México imaginario, los que resienten en peores condiciones y con menos recursos los golpes de la crisis. Ahí es donde el desempleo alcanza los índices más altos y donde la dependencia exclusiva de la economía monetaria agudiza los efectos de la inflación y la dependencia de servicios sociales que no se incrementan o francamente se reducen para los contingentes urbanos marginados. Ellos, que se vieron obligados a optar por la vida y el trabajo en el proyecto del México imaginario, son los primeros y los que más a fondo se ven excluidos y obligados a soportar las exigencias de la contracción económica; ellos, de cuyo trabajo y pobreza ha dependido el crecimiento ilusorio, son ahora quienes deben pagar las cuentas de la quiebra.

Lo anterior no quiere decir, por supuesto, que los indios y los campesinos tradicionales están al margen de la crisis. En todo lo que los relaciona con el México imaginario, ellos también pagan deudas que nunca contrajeron. La única diferencia, pero es una diferencia muy importante, es el margen de autosuficiencia que mantienen gracias a la orientación de su cultura. Es un margen precario, cierto; pero ese margen no existe, o apenas sobrevive, en los sectores urbanizados del México profundo. A pesar de la miseria común, acá, en el asfalto, hay menos con qué hacer frente a la crisis. Todavía.

Cada mexicano que nace, nace endeudado. La deuda externa resulta hoy inmanejable. Si se pagara, el país quedaría más pobre que antes de endeudarse. Los préstamos sirvieron para tapar baches, no para construir un camino nuevo y firme. La deuda no sólo hace inviable el

proyecto de desarrollo económico, tal como se había pensado, sino que coloca al país en una endeble posición para mantener los márgenes de decisión política autónoma que había logrado resguardar. Las presiones del Fondo Monetario Internacional amenazan encauzar la política económica hacia el objetivo único de pagar la deuda. Las negociaciones bilaterales con el gobierno norteamericano, por otra parte, llevan el riesgo de que la política exterior de México quede incluida como parte del paquete a negociar, por la fuerza inevitable de la *realpolitik.* Los márgenes de autonomía se estrechan a medida que la dependencia acumulada se revela implacablemente en todas sus dimensiones y facetas.

Algunos problemas soslayados por la euforia aparecen hoy con mayor dramatismo. La contaminación atmosférica de la ciudad de México y otras zonas urbanoindustriales ya no es un peligro lejano e improbable que se deba prevenir sino una realidad cotidiana cuya gravedad no se puede exagerar ni ocultar. Hay que dar marcha atrás en muchas decisiones de política urbana acumuladas alegremente administración tras administración, que han hecho de la ciudad de México una de las peores megalópolis del mundo. Hay que reparar los daños que produjo (y produce hoy) un capitalismo salvaje que volvió invivible su propia guarida, en la que tantos habitantes del México profundo están obligados a permanecer. Hay que repensar y rehacer nuestras ciudades, sin olvidar que han sido la creación y el bastión del México imaginario, esto es, que sus problemas no son meras desviaciones, simples anomalías que se puedan subsanar sin renunciar al proyecto mismo del que son resultado inevitable. La ciudad expresa, a su manera y con su propio cáncer, las contradicciones no solucionadas de

la historia y la sociedad mexicanas; no es posible resolver realmente sus problemas si se mantiene en todos los órdenes, aun en el plano ideológico, su posición dominante frente al mundo rural y su papel como centro de la negación del México profundo.

La agresión contra la naturaleza no se restringe al ámbito urbano. Se talan montes y selvas, se contaminan ríos y litorales, se destruyen recursos de la tierra y del mar, se extinguen especies y se alteran de mil formas los nichos ecológicos que construyeron pacientemente la naturaleza y el hombre a lo largo de milenios, en un esfuerzo suicida que no tiene otra racionalidad que la mayor ganancia inmediata, a toda costa y muera lo que muera. Bajo la dirección del México imaginario nos hemos vuelto espléndidos constructores de desiertos y agentes eficientísimos para destruir la vida en la tierra, en el agua y en el aire.

¿Y cómo se ubica nuestra gente, los mexicanos, ante un panorama tan alentador? Hay una frustración generalizada que resulta de la quiebra de las ilusiones, por falsas que éstas hayan sido. Se cierran fuentes de trabajo cuando 800 mil mexicanos llegan anualmente a la edad de 18 años, parteaguas simbólico entre la adolescencia y la condición de adulto, sin perspectivas confiables, sin seguridad alguna de que algo que hagan conducirá a algo mejor. La inconformidad abierta se deja ver más en las clases medias y en amplios sectores de la burguesía; ahí impera la inseguridad, la rabia contra un país que quisieron sólo suyo, proveedor inagotable de satisfactores que les permitieran el ascenso constante, eterno. Ahora se buscan los culpables, entre los cuales ellos no aceptan contarse. Si desde los cuarenta aspiraron a ser cosmopolitas más que mexicanos, su desarraigo se ahonda cuan-

do se saben parte de un país pobre y empobrecido. No son ellos ni sus intereses la mejor guía para encontrar un camino por el que marchemos todos.

Un pueblo callado, que no participa porque se le niega el derecho a hacerlo en sus propios términos. Un pueblo invisible y mudo para el sentir del México imaginario. Pueblo que aguanta con una paciencia que parece no tener límite. Aquí o allá, esporádicamente, un grito de protesta, un estallido aislado. El debate político nacional se deshilacha por falta de pueblo (no en el discurso, por supuesto; en la participación auténtica). Las propuestas de la derecha reflejan nostalgia del camino andado y una empecinada y loca voluntad de ahondarlo. La izquierda no alcanza a definir un proyecto medianamente convincente: se especializó demasiado en la crítica y se muestra incapaz de proponer un futuro a partir de esta realidad, más allá de las palabras opacas de tanto manoseo. El juego real de las decisiones políticas sigue abierto sólo para unos pocos, bajo normas y procedimientos anquilosados, juego de pizarrón, previsible y rutinario, incompetente cada vez más para responder a lo que realmente pasa. La corrupción sigue ahí, campeando por los fueros que le otorgan una larga historia y su aceptación generalizada como forma de conducta admisible y esperada.

El cuadro no está completo, pero estos trazos delinean el perfil dominante del México imaginario, su rostro de hoy y del futuro inmediato. No parece haber nuevos milagros en puerta.

¿Qué pasa aquí? No es, por supuesto, un simple amontonamiento fortuito de problemas aislados, independientes unos de los otros. No es la acumulación de dificultades lo que nos agobia. Lo que nos inmoviliza hoy es algo mucho más profundo: el desvanecimiento de

un proyecto y la incapacidad para formular otro que no reincida en las viejas trampas. Por congruencia, ese nuevo proyecto de nación no podrá ser armado con retazos: no será la suma de medidas particulares que pretenden atenuar, bajo la presión de la crisis, cada una de las múltiples y disímiles manifestaciones de la quiebra del modelo anterior. La única salida posible, ardua y difícil sin duda, pero la única, es sacar del México profundo la voluntad histórica para formular y emprender nuestro propio proyecto civilizatorio.

Porque, a fin de cuentas, de lo que aquí estamos hablando es de civilización. Es a la escala de una civilización como se mide la trascendencia de los problemas y se reconocen la capacidad y las potencialidades de un pueblo. Es ahí, en el proyecto civilizatorio, donde están los datos fundamentales para diseñar la nación que podemos y queremos construir en cada etapa histórica. Desde esta perspectiva, lo que se quebró fue el modelo civilizatorio del México imaginario que se había admitido como el único posible.

Para fundar una nueva esperanza

No pudimos construir un país imaginario y sería demente insistir en hacerlo. México es éste, con esta población y esta historia; no podemos persistir en el empeño de sustituirlo por otro que no sea éste. La tarea es más simple: hay que hacerlo mejor. Pero desde adentro, no desde afuera. Sin negar lo que es, sino al contrario, tomándolo como lo que habrá de transformarse y desarrollarse a partir de sus propias potencialidades. Hay que

reconocer de una vez para siempre al México profundo, porque si no se cuenta con él no hay solución que valga.

¿Qué tenemos para salir adelante?

Tenemos recursos naturales muy variados, ni tantos ni tan ricos como quiso hacérnoslo creer la imagen del cuerno de la abundancia, pero suficientes para permitir una calidad de vida mejor para los mexicanos de hoy y del futuro previsible. Si la nuestra fuera una sociedad homogénea podría pensarse que todos esos recursos deben aprovecharse según un esquema de producción único, obediente a los mismos propósitos, concepciones y maneras de trabajar. Pero no lo es y, por lo tanto, los recursos significan y se aprovechan de distintas maneras; los elementos naturales se convierten en recursos útiles a través de la cultura y aquí coexisten múltiples culturas. Cada cultura define los recursos naturales que aprovecha, la forma en que los obtiene y los transforma, y el destino y significado que les otorga. Además, como hemos visto, los pueblos indios reclaman como exclusivamente suya una parte de esos recursos, que consideran indisociables de su historia, su cultura y su patrimonio. Esa vinculación seguramente les permite defenderlos mejor que si los vieran, como lo hacen sectores del México imaginario, como recursos «nacionales» que tienen por función última asegurar el enriquecimiento personal.

La diversidad de maneras en que se entiende la naturaleza, el trabajo y la producción material, se debe a la presencia de dos civilizaciones diferentes, la mesoamericana y la occidental. Tal diversidad no es en sí misma un obstáculo: sólo lo es cuando se pretende imponer una sola racionalidad económica y sobre todo cuando esa racionalidad niega radicalmente cualquiera otra. De no ser

esa la situación, la pluralidad de fabrilidades es un recurso de enorme potencialidad porque dota a la sociedad en su conjunto de un vasto arsenal de alternativas y nuevas experiencias para el manejo de los recursos naturales. Las distintas formas de entender y trabajar la tierra, por ejemplo, se convierten en problema y obstáculo sólo cuando se miden todas con el rasero propio de una de ellas (por ejemplo, con el criterio único del valor mercantil de la cosecha por unidad de superficie); el trabajo artesanal se vuelve «atrasado» si, aislándolo de su contexto social y cultural, se le juzga a la luz de la «productividad» entendida como mayor cantidad de productos terminados en igual tiempo. Por ese camino, que resulta de la aplicación de un modelo económico y de civilización único y excluyente, todo lo ajeno al modelo (lo que corresponde a otro proyecto civilizatorio) se convierte en obstáculo, rémora y factor de atraso; toda su potencialidad se ignora y se niega.

Lo mismo sucede con los conocimientos. La sociedad mexicana cuenta con un vastísimo acopio de conocimientos que son resultado de una milenaria experimentación y decantación en el seno de las diversas sociedades que componen el México profundo. Esos conocimientos han probado su validez en la medida en que con ellos ha sido posible asegurar, primero, el desarrollo de la civilización mesoamericana, y después, en los últimos siglos, la persistencia de los pueblos que los conservan y actualizan. Son conocimientos que abarcan todos los órdenes de la vida y que están necesariamente vinculados con maneras particulares de entender el mundo, esto es, forman parte de cosmovisiones específicas. Algunos de estos conocimientos, por ejemplo los que permiten el manejo de la naturaleza circundante, no se pueden tras-

ladar mecánicamente a otros entornos porque no se formulan mediante generalizaciones explícitas. Los procesos inductivos y deductivos que los han generado han hecho uso de los datos de un universo limitado, y descansan en experiencias locales debido al aislamiento y la fragmentación social impuestos por la dominación colonial. Pero esa validez restringida actual, no entraña ninguna incapacidad consustancial de los conocimientos y los procesos de conocimiento mesoamericanos para desarrollarse y ganar amplitud y profundidad en su formulación sistemática: el problema es restablecer las condiciones sociales que permitan ese desarrollo, condiciones que han sido permanentemente negadas desde que se impuso la dominación colonial. Entre tanto y a pesar de lo anterior, los conocimientos «tradicionales» constituyen un capital invaluable para todos los pueblos del México profundo y pueden transformarse en recursos para el país en su conjunto a condición, necesariamente, de que se les reconozca y se admita siquiera la posibilidad de que sean válidos. Aquí también el problema de fondo está en aceptar la vigencia de otra civilización y abandonar la arrogancia de suponer que una manera de conocer (la propia, la occidental) es la única válida y cierta, con la consecuente exclusión y negación de cualquiera otra. Baste pensar en una familia promedio de la colonia Narvarte que tuviese que sobrevivir, con los conocimientos que posee, en las tierras desérticas de Punta Chueca, en la Mesa del Nayar o en la selva que rodea Nahá; y ahí viven los seris, los huicholes y los lacandones, cada cual con un acervo de conocimientos propios que les han permitido resistir, vivir pese a todo.

El país cuenta, antes que nada, para salir adelante, con su gente, con los mexicanos que a fin de cuentas consti-

tuimos esa totalidad que se llama México. Pero la óptica del México imaginario sólo admite ver a los mexicanos como individuos, no como miembros de pueblos y sociedades forjadas a través de la historia. En el proyecto del México imaginario la gente concreta se transforma en «recursos humanos», piezas intercambiables, aisladas, cifras que se pueden restar aquí para sumarse allá. Se quiere ignorar lo obvio: la condición social de los seres humanos. Se olvida que la individualidad existe sólo en el contexto de una sociedad determinada que a su vez posee una cultura específica. Y si en México existen diversas culturas afiliadas a dos civilizaciones distintas, los mexicanos reales son individuos en diferentes contextos concretos y no en uno solo común a todos. Con lo que contamos para salir adelante no es con ochenta y tantos millones de individuos indiferenciados en un sistema social y cultural común, sino con algo mucho más importante y promisorio: con un abigarrado conjunto de sociedades que poseen, cada una de ellas, su propia cultura. Es decir, que los individuos, además de ser eso, individuos, pertenecen a unidades sociales diferentes en las que son portadores colectivos de maneras particulares de vivir y hacer la historia. Tenemos, en conjunto, una gran cantidad de formas diferentes para organizar el trabajo, la familia y la comunidad; tenemos una amplia gama de formas de expresión; contamos con conocimientos y habilidades múltiples para enfrentar problemas semejantes; poseemos diversos sentidos de trascendencia. Ése será el aporte del México profundo y su civilización negada cuando decidamos construir un futuro en común, con ese México y no contra él.

Hay otro punto que en estos tiempos de frustración y desencanto merece una consideración atenta. Los pue-

blos indios han resistido cinco siglos de dominación y opresión colonial. ¿De dónde sale su decisión de permanecer y continuar?, ¿cuáles son las fuentes de esa voluntad para seguir haciendo historia por sí mismos?, ¿qué resortes interiores han puesto en juego para persistir en su propio proyecto, durante siglos, bajo condiciones incomparablemente más difíciles que las que quebraron en pocos años el proyecto nacional del México imaginario? Esa fuerza espiritual que está detrás de la decisión y la voluntad de seguir siendo, es un requisito indispensable para formular un nuevo proyecto nacional, viable y auténtico. En los creyentes del México imaginario esa fuerza no existe más: no hay convicción de proseguir, aunque algunos pretendan ocultarlo empecinándose en recoger los despojos del naufragio y volver a armar la misma barca inútil. Pero esa voluntad, en cambio, alienta en millones de mexicanos que la ejercen cotidianamente en los actos de su vida concreta, en la confianza en su razón y en el apego a lo suyo. Aunque el argumento suene demasiado abstracto, ahí, en el México profundo, tenemos también nuestra reserva de confianza indispensable para fundar una nueva esperanza.

De lo producido en el marco del México imaginario hay también mucho que rescatar para ponerlo al servicio de un nuevo proyecto nacional. Lo imaginario aquí es occidente; pero no es imaginario porque no exista, sino porque a partir de él se ha tratado de construir un México ajeno a la realidad de México. La civilización occidental existe y está presente a escala universal. No se trata de negarla, como desde su perspectiva se ha negado a la civilización mesoamericana. Tampoco se trata de ignorar que muchos elementos culturales de la civilización occidental pueden y deben ser empleados en la cons-

trucción de un México mejor para todos. El país cuenta ya con espacios sociales que saben usar e intentan desarrollar diversos aspectos de la cultura occidental que han hecho suyos. Hay ahí un acervo de recursos importantes, necesarios para llevar adelante el nuevo proyecto nacional. Existen científicos y técnicos, artistas e intelectuales, que manejan conocimientos y habilidades occidentales que por sí mismos son útiles hoy, y lo serán en el futuro. El problema está en si la sociedad mexicana tiene o no capacidad para apropiarse realmente de esos recursos y ponerlos al servicio de sus intereses auténticos; esto es, si somos capaces de emplear conocimientos y técnicas de la civilización occidental sin que su empleo conlleve la adopción del proyecto civilizatorio de occidente que niega nuestra realidad profunda.

El asunto se puede resumir así: las diversas formas de manipular la realidad (los conocimientos, las técnicas, los instrumentos materiales, las formas de organización social) adquieren sentido sólo en el marco de un proyecto civilizatorio. Es en función de ese proyecto, que define la realidad a la que se aspira, como puede juzgarse el valor relativo de los elementos culturales con los que pretendemos manejar la realidad: mejores o peores, adecuados o inservibles. Occidente ha generado elementos culturales en función de su propio proyecto, pero eso no significa que tales elementos sólo sean útiles si están al servicio del proyecto occidental, porque otros proyectos de civilización (como el que requerimos) pueden aprovecharse de ellos sin desnaturalizarse. (Por otra parte es un acto de reivindicación: los logros de occidente han sido posibles gracias a la explotación de pueblos con otras culturas). En lo occidental que poseemos, no en lo que se

nos impone, hay también recursos potenciales para salir adelante.

Colocada la situación en esta perspectiva, México cuenta con un vasto arsenal de pueblos, elementos culturales y recursos para ser un país mejor y una sociedad más justa, capaz de ofrecer a sus diferentes integrantes una vida plena y de mejor calidad. Éstos son los ladrillos para construir el nuevo hogar de los mexicanos. Son los únicos realmente nuestros, pero son suficientes. Faltan sólo los planos, que deben atender nuestras necesidades inmediatas y nuestras aspiraciones infinitas.

II
CIVILIZACIÓN Y ALTERNATIVAS

Sustitución, fusión o pluralismo

De alguna manera, tenemos que definir y echar a andar un nuevo proyecto nacional. El riesgo de no hacerlo, sería acelerar la descomposición interna, acentuar las contradicciones, alentar las fuerzas centrífugas, que no son convergentes sino divergentes de la propia idea de nación independiente y derribar los muros que, aunque seriamente debilitados hoy, todavía nos permiten aspirar a que la dependencia no se transforme en disolución del país. México sigue siendo viable, por su extensión, por la magnitud de su población, por su potencialidad productiva y, sobre todo, por los recursos culturales que ha sabido conservar su pueblo. Es viable; pero no lo será necesariamente si el nuevo proyecto nacional se construye al margen de nuestra realidad, ignorando los procesos históricos y de civilización que están vigentes aquí y que son resultado de una historia profunda. El proyecto nacional tiene que definirse en términos civilizatorios.

Una primera opción posible consistiría en insistir en el proyecto sustitutivo, en el que he llamado, a lo largo

de esta obra, el México imaginario. Descansa —valga repetirlo— en la convicción de que una parte sustantiva de la realidad del país, aquella que proviene de la civilización mesoamericana y que conforma el México profundo, debe ser sustituida por una realidad distinta que se ha presentado con diferentes ropajes según los momentos históricos del México imaginario, pero que siempre resulta ser una versión poco maquillada de la civilización occidental. El modelo de país al que se aspira está copiado en todos los casos de algún otro país al que se le reconoce la condición de avanzado, según los parámetros de la civilización occidental. En la etapa actual, el modelo a perseguir es el de un pais industrializado que asegure a sus habitantes niveles de consumo cada vez más altos, particularmente consumo de bienes materiales. Las alternativas de organización política y económica para alcanzar esa meta, se presentan como opuestas e irreconciliables (capitalismo o socialismo, por ejemplo); pero los objetivos últimos son los mismos y sólo se polemiza sobre cuál camino es mejor o más corto. El proyecto civilizatorio es uno solo y se define a partir de los mismos supuestos básicos: la historia es un proceso infinito de avance rectilíneo; el avance consiste en un dominio y una capacidad de explotación de la naturaleza cada vez mayores, en beneficio del hombre; los beneficios que genera el avance se expresan y realizan en un consumo cada vez mayor; la trascendencia del hombre se cumple en este proceso. En estos supuestos de la civilización occidental descansan sus escalas valorativas y sus definiciones: el trabajo como un mal necesario que se debe reducir con el avance histórico; la naturaleza como un enemigo a vencer, porque el hombre se realiza más cuanto más se «independice» de la naturaleza; la mayor pro-

ducción y el mayor consumo de bienes son valores absolutos, inmanentes, que no requieren justificación alguna.

Conforme a este proyecto de civilización, no queda más remedio que aceptar que México es un país atrasado y subdesarrollado. Y peor todavía: que lo será cada día más, si la distancia que nos separa de los países desarrollados de occidente continúa agrandándose, como es y ha sido la tendencia. Cada vez resulta más difícil imaginar cómo diablos vamos a llegar a ser un país de punta. Y, naturalmente, es el México profundo, los indios, los campesinos, los marginados urbanos, los que encarnan de manera evidente el atraso y el subdesarrollo del país. Las razones pueden discutirse: para algunos será exclusivamente la explotación a que están sujetos esos grupos, la que explique su no participación en el México «en vías de desarrollo»; para otros la causa es la flojera, la ignorancia y la falta de iniciativa de quienes integran esos sectores. En el primer caso se señala un hecho cierto, la explotación sistemática, multifacética y brutal del México profundo, pero se extrae una conclusión apresurada porque se deja de lado otro hecho fundamental: la existencia de una civilización diferente, que cuestiona la suposición de que, atenuada o erradicada la explotación, los integrantes de estos grupos adoptarían, sin más, el proyecto occidental del México imaginario. Por eso esta manera de analizar la situación del México profundo es también occidental y conduce a un proyecto sustitutivo: porque no admite más futuro que el que se deriva del proyecto civilizatorio occidental. La segunda manera de entender el problema hace lo mismo, pero de manera hipócrita y más ingenua: elimina del análisis el problema de la explotación y no sólo le niega futuro a la civili-

zación mesoamericana sino que le atribuye las causas del «atraso» de quienes participan de ella.

Por uno y otro camino, y por las veredas intermedias, se llega a la misma conclusión: hay que generalizar el proyecto del México imaginario, lo que implica la sustitución de las culturas afiliadas a la civilización mesoamericana.

Hoy, tras la quiebra de la ilusión, la reformulación del proyecto sustitutivo tendría que hacerse con muchas limitaciones y vergonzantes ajustes. Hasta el momento, las acciones gubernamentales se encaminan en ese sentido, en tanto que otros promotores y beneficiarios del México imaginario dudan entre sumarse a ese empeño o buscar alternativas y seguridad personal en otra parte. La previsible agudización de la crisis en sus aspectos económicos y políticos acelerará la definición de posiciones entre quienes se obstinan en no ver otro camino que el señalado por el proyecto sustitutivo de corte occidental.

Habrá quienes, sin abandonar las directrices y los objetivos fundamentales del proyecto anterior, insistan en que puede convertirse en un proyecto nacional, mestizo. En apariencia, se renuncia aquí a la sustitución, se admite que hay valores positivos en la civilización mesoamericana que deben incorporarse al proyecto nacional y se postula la fusión de civilizaciones como la vía para crear una auténtica cultura nacional (y, por tanto, un proyecto nacional legítimo y viable). En páginas anteriores he intentado mostrar la falacia de lo que se ha llamado la cultura mexicana «mestiza»; no insistiré en ese punto. Pero sí conviene recordar que la integración de dos o más culturas distintas para formar una nueva es un proceso posible, pero de muy larga duración histórica. Los factores

que conducen a la cristalización de una nueva cultura no están sujetos a la voluntad de los individuos sino que resultan de amplios procesos sociales en los que intervienen sucesivamente varias generaciones. La fusión de las culturas y civilizaciones que coexisten en México puede ocurrir, pero lo seguro es que no ocurrirá en un futuro previsible y, desde luego, no será el resultado de un decreto ni de las acciones de una o dos generaciones.

En el fondo, tras muchas de las iniciativas y actividades encaminadas a reforzar el proyecto de una cultura nacional mestiza, lo que hay es el intento de aceitar la maquinaria de imposición y expansión del México imaginario. Se trata de remover obstáculos demasiado evidentes haciendo ciertas concesiones, más de forma que de fondo, a la práctica cultural real del México profundo y de maquillar con un poco de color local la evidente condición occidental del proyecto imaginario. El problema central sigue siendo el mismo: la incapacidad para reconocer y aceptar al otro, que en este caso es la otra civilización, la mesoamericana. Sin el reconocimiento y la aceptación como pasos previos, no hay manera de hablar en serio de un proyecto de fusión o mestizaje cultural.

Hay otra alternativa, que parte precisamente del reconocimiento y la aceptación de la civilización mesoamericana con todas las consecuencias que ello implica. Éste sería un proyecto nacional organizado a partir del pluralismo cultural y en el que ese pluralismo no se entienda como obstáculo a vencer sino como el contenido mismo del proyecto, el que lo legitima y lo hace viable. La diversidad de culturas no sería solamente una situación real que se reconoce como punto de partida, sino una meta central del proyecto: se trata de desarrollar una

nación pluricultural sin pretender que deje de ser eso: una nación pluricultural.

Por supuesto, el reto no es fácil. Espero haber dado suficientes argumentos para mostrar que las diferencias entre culturas, especialmente cuando pertenecen a civilizaciones distintas, son diferencias profundas: en su orientación, en sus valores, en su sentido de trascendencia, en su concepción del mundo. Esa especificidad de la matriz cultural, es la que le da sentido y significado a los rasgos explícitos de la cultura (la indumentaria, la «costumbre», los modos de producir y de consumir, las aspiraciones, etc.). Como hemos visto, no sólo hay diferencias sino también contradicciones y oposiciones entre las culturas del México profundo y la cultura urbana y occidental dominante, porque sus expectativas ni son las mismas ni se corresponden recíprocamente en muchos aspectos importantes del quehacer humano. Conciliar esas oposiciones es el desafío mayor de un proyecto nacional que asuma el pluralismo como uno de sus contenidos fundamentales.

Una nación étnicamente plural exige la anulación y la supresión de toda estructura de poder que implique la dominación de cualquiera de los grupos (pueblos) sobre los demás. En el caso de México, esto quiere decir la supresión del orden colonial que se instauró hace 500 años y que no ha sido cancelado hasta ahora. Significa, pues, la liberación de los pueblos y las culturas oprimidas y su actualización a través de una participación democrática en la vida nacional, dentro de una democracia que reconozca los derechos de los individuos pero también, y de manera enfática, los derechos de las colectividades históricas. La unidad nacional deja de ser una unidad mecánica que pretende descansar en la uniformidad y se

plantea como unidad orgánica que integra sectores diferentes (no desiguales, no sometidos a relaciones jerárquicas), cada uno de los cuales tiene el derecho real de manejarse por sí mismo dentro de la unidad estatal que los agrupa a todos y en torno a la cual comparten ciertos propósitos e intereses comunes. Ésta es una unidad nacional más firme, por más real y más promisoria, que la unidad que se concibe como la uniformidad que niega la existencia y el derecho de los grupos que se apartan del modelo adoptado.

¿Qué país sería un México que reivindicara su condición pluriétnica? Sería un país en el que todas las potencialidades culturales existentes tendrían la oportunidad de desarrollarse y probar su vigencia, es decir, un país con mayor número de alternativas; sería una sociedad nacional que no renuncia a ningún segmento de los recursos que ha creado a lo largo de su historia. Sería, en fin, una nación que vive una democracia real, consecuente con su naturaleza cultural ricamente diversificada, y sería un país capaz, por eso, de actuar en el escenario internacional desde una posición propia y auténtica: no es lo mismo asumirse como país inferior (subdesarrollado en términos de una escala de desarrollo impuesta) a saberse un país diferente, que sostiene y afirma sus propias metas derivadas de su historia propia. Entonces, podría hablarse de una descolonización auténtica, que no consiste en pelear por seguir el mismo camino que nos han impuesto, pero sin empujones, sino en definir y andar el camino propio.

Civilización, democracia, descolonización

A partir de un cierto momento de su devenir histórico, la civilización occidental adquirió, en los sucesivos centros en que alcanzó mayor desarrollo y poderío, una dinámica de expansión que ha sido acompañada siempre por la incapacidad de coexistencia con otras civilizaciones. Occidente se ve a sí mismo como portador de *la* civilización universal que, por su carácter único y superior, entraña la negación y la exclusión de cualquier proyecto civilizatorio diferente. La condición dependiente de los grupos y clases dirigentes hasta ahora en México, no sólo en lo económico, sino en todos los órdenes, porque se afilian a una civilización cuyos polos de creación y centros de decisión y legitimación no están aquí ni están bajo su control, ha producido una variedad criolla de la dinámica de expansión occidental, siempre mal copiada y atrasada en relación con los países avanzados que le sirven de modelo, y siempre más grosera y menos capaz de entender la modernidad como algo diferente de estar a la moda (por eso impulsa una modernidad subsidiaria y espuria).

Los árabes estuvieron en España durante siete siglos y España es un país occidental y no islámico, por más que muchos rasgos de esta civilización estén presentes en las culturas de la península. Occidente irrumpió en México hace 500 años y, además, tenemos 3 mil kilómetros de frontera con el país más poderoso de la civilización occidental; negar globalmente a occidente o pretender aislarnos de su presencia no sólo sería imposible: sería imbécil. El problema está en cómo asimilar los elementos occidentales necesarios o inevitables para un proyecto nacional autónomo, sin que esa adopción implique la incorporación de otros que por su propia naturaleza y dinámica niegan la posibilidad del pluralismo. ¿Cómo fa-

bricar y aprovechar las máquinas sin endiosar al maquinismo?, ¿cómo producir los bienes necesarios sin caer en el consumismo? (para poner sólo ejemplos obvios). Desde posiciones extremas se afirmaría que esto es imposible, porque se trata de elementos culturales surgidos a lo largo de un complejo proceso histórico y están indisolublemente ligados con los demás principios y valores de la civilización que les dio origen, la civilización occidental; esto es válido para explicar el origen y la gestación de esos elementos, pero no lleva a la conclusión necesaria de que otros pueblos no puedan fabricar máquinas con un sentido civilizatorio diferente. El problema no es: todo o nada. La cuestión tal vez deba plantearse en estos términos: debemos aprender a ver occidente desde México en vez de seguir viendo a México desde occidente.

Lo anterior querría decir que es necesario modificar sustancialmente la manera en que occidente está implantado en la sociedad y la cultura de México. Su condición histórica de civilización de conquista contradice cualquier posibilidad de llevar adelante un proyecto plural. Tal como se presenta la civilización occidental en este país, no resulta compatible con la decisión de respetar y auspiciar el desarrollo de otras culturas. En consecuencia, hay que redigerir occidente o, para ser más preciso, hay que digerirlo por primera vez. Será indispensable despojar a los elementos necesarios de la cultura occidental del ropaje arrogante del que están investidos por su relación histórica con la práctica imperial de las sociedades occidentales. Habrá que domesticar y hacer coexistentes a esos elementos con otros de origen distinto que no pretenden seguir las líneas básicas de la civilización occidental: deben ser unos más, no los únicos ni

los preponderantes. Habrán de colocarse, en última instancia, al servicio de un proyecto que no será occidental sino plural y en el que la civilización mesoamericana debe desempeñar el papel protagónico.

Lo anterior pasa por una renovación indispensable de la democracia, en su significado y en su instrumentación, aquí y ahora. La noción occidental de la democracia, basada en un criterio individualista formal, es insuficiente para garantizar la participación de la población en una sociedad étnicamente plural; de hecho, como se vio en un capítulo anterior, se convierte en un mecanismo que obstaculiza e impide la participación de los grupos que no comparten esa manera de entender la democracia. La democracia a la occidental ha funcionado, en México, para justificar una estructura de control cultural que limita el desarrollo de las culturas mesoamericanas. Esto hace indispensable una revisión crítica a fondo de los mecanismos de representatividad, delegación y ejercicio del poder, con el fin de diseñar aquellos que efectivamente aseguren que la toma de decisiones respeta y refleja la condición plural de la sociedad mexicana.

Pensar una cultura nacional para una sociedad que se reconoce y se quiere plural, implica abandonar la idea de una cultura uniforme. Lo común no serán los contenidos específicos en la cultura de los diversos pueblos que componen México; lo común será, en primer término, la voluntad de respeto y convivencia dentro de la diversidad. La cultura nacional será ese ámbito mayor de coexistencia fructífera en el que cada pueblo podrá desarrollarse según su propio proyecto. Las convergencias indispensables, como ya vimos, son pocas: la decisión de constituir y mantener un Estado independiente y, en consecuencia, la aceptación de las normas y los instru-

mentos *mínimos* que son requeridos para el funcionamiento de ese Estado pluriétnico.

Desde la Independencia, el Estado mexicano ha pretendido echarse a cuestas la tarea de crear una nación que se constataba inexistente porque no se expresaba en una sociedad uniforme. Quizás el crecimiento desmedido del aparato estatal se deba, en gran parte, el empeño en cumplir esa tarea. Un Estado que respetara la autonomía cultural de las sociedades históricas que lo constituyen y que sólo regulase la coexistencia entre ellas y manejara los asuntos generales que rebasan el ámbito interno de cada una, sería seguramente un Estado de menor extensión y diversidad de funciones, pero a la vez más sólido y eficiente. Aquí, una vez más, la piedra de toque es la democracia y lo que debe significar para los mexicanos. Un poder altamente centralizado y omnipresente es congruente con la idea de que al Estado le corresponde crear la nación y que ésta se hará según un modelo cultural construido arriba e impuesto desde ahí al resto de la sociedad. El reconocimiento del pluralismo, la aceptación de un proyecto plural, conlleva la descentralización real del poder: una descentralización social de las decisiones, no una descentralización territorial de la administración.

Los caminos del pluralismo

Podría parecer que al hablar de civilizaciones y proyectos civilizatorios se están manejando nociones demasiado abstractas, que poco o nada tienen que ver con la concreción de los problemas reales y las decisiones

urgentes. No es así, desde luego: se trata de niveles diferentes, pero inseparables, de la misma realidad. Mi insistencia en la dimensión civilizatoria del problema de México se debe precisamente a que considero que ésa es la dimensión que ha estado ausente en el debate, lo que impide encuadrar los problemas inmediatos y las soluciones que se proponen para ellos en una perspectiva más amplia, en la que adquieran su verdadero y profundo sentido. Por eso la adopción de un nuevo proyecto civilizatorio tiene implicaciones en nuestro quehacer inmediato: consciente o inconscientemente, todos los días estamos haciendo opciones en su favor o contra él.

Cabe, por lo tanto, explorar someramente algunas de las acciones concretas que contribuirían a la puesta en marcha de un proyecto nacional pluralista, siempre sin perder de vista que el proyecto preciso, con todos sus detalles relevantes, sólo podrá construirse, dada su naturaleza, con el aporte de las distintas sociedades históricas y desde las perspectivas múltiples de sus diversas culturas. El problema de base que debe merecer nuestra atención prioritaria es: cómo crear las condiciones para la liberación de las culturas oprimidas, requisito indispensable para que, quienes participan de ellas puedan participar también en condiciones de igualdad, pero sin renunciar a su diferencia, en el diseño y la construcción de la nueva sociedad.

Como hemos visto en repetidas ocasiones a lo largo de estas páginas, las sociedades locales de escala relativamente menor (aldeas, comunidades, pueblos, barrios) son los sistemas sociales que han hecho posible la continuidad del México profundo. Es en su seno donde se reactiva y se vive cotidianamente la civilización mesoamericana y donde se conservan sus matrices culturales.

Si esto es así, se derivan dos líneas complementarias de acción dentro del proyecto nacional plural: por una parte, es indispensable reconocer y reforzar a las comunidades locales como las células constitutivas fundamentales en la organización del Estado; por la otra, es necesario generar las condiciones que permitan construir o reconstruir, desde abajo, es decir, a partir de esas mismas comunidades, los niveles de organización social más amplios que hagan posible el desarrollo de las culturas locales.

La primera línea está orientada a reforzar las comunidades locales y ampliar los ámbitos de su cultura propia. Implica, para comenzar, una revisión de las actuales divisiones administrativas territoriales para ajustarlas a la territorialidad de las comunidades reales. Ya se mencionó en otra parte que en muchos casos no existe esa correspondencia, porque las divisiones administrativas han sido definidas e impuestas casi siempre por intereses que nada tienen que ver con la trayectoria histórica y la constitución de las comunidades: los límites municipales y ejidales fragmentan con frecuencia a una comunidad original; los barrios se ignoran como base social y espacial del gobierno de las ciudades y se atenta contra su integridad mediante medidas urbanísticas que responden a la moda, a la corrupción, o a una visión tecnocrática derivada de modelos ajenos. La restitución de una territorialidad local que esté determinada por las necesidades y la historia de sistemas sociales reales, resulta ser una de las primeras condiciones para dar paso al proyecto nacional plural.

Reorganizar la división territorial de acuerdo con la realidad de los sistemas sociales existentes no es la finalidad última. El reconocimiento de la territorialidad es

necesario, en primer término, para asegurar a las comunidades locales el espacio físico que requieren como ámbito inmediato bajo su control directo que haga posible el desarrollo de sus proyectos comunales; pero de igual o mayor importancia, lo que se busca es reconocer la base territorial de las unidades sociopolíticas básicas que constituyen el Estado mexicano. Esto implica que una nueva organización del territorio nacional expresaría un primer nivel, fundamental, de la división del poder. En consecuencia, se trata de que las sociedades locales históricas sean reconocidas también como unidades políticas legítimas y tengan capacidad de decisión en un espectro cada vez más amplio de los asuntos que les conciernen.

Para alcanzar lo anterior como parte de un proyecto plural, será necesario respetar las formas internas de organización social y abandonar el esquema actual que sólo admite (o, más bien, impone) una estructura de gobierno local, con normas y procedimientos iguales para todos. ¿Hay alguna razón definitiva para que las comunidades que han elaborado y mantenido otras formas de asignación y legitimación de la autoridad local, según sus propios procedimientos, se vean obligadas a adoptar un sistema diferente?, ¿es necesario, por ejemplo, que la autoridad local se elija cada tres años en vez de renovarse anualmente, como sucede tradicionalmente en muchas comunidades?, ¿es el voto universal, directo y secreto (que de hecho ni se practica ni se respeta en gran parte de las localidades del país) una manera intrínsecamente superior para alcanzar la autoridad, que el escalafón de cargos al servicio de la comunidad? Muchas de las causas que han debilitado y puesto en crisis las formas de gobierno indígenas, se originan precisamente en

la decisión externa de no reconocerlas: si los presupuestos locales y municipales, por ejemplo, y las correspondientes decisiones sobre obras públicas, educación, justicia civil y otros asuntos comunales, se manejaran a través de los sistemas tradicionales de autoridad, desaparecerían los motivos que hoy llevan a mucha gente a evitar ser elegidos para un cargo anual dentro del escalafón. El reforzamiento de ese sistema, contra lo que podría suponerse, no se traduciría en rigidización y estancamiento en el manejo de los asuntos de la comunidad; por lo contrario, la recuperación efectiva de funciones que la dominación colonial ha sustraído a las formas tradicionales de gobierno, llevarla a la dinamización de éstas, a su actualización, que ha sido impedida por las presiones externas que no dejan otra salida que la resistencia y el «conservatismo». Hay casos documentados de cómo, por ejemplo, los jóvenes llegan a adquirir una posición legitima de autoridad, cuando las circunstancias lo recomiendan, modificando la tendencia gerontocrática de los sistemas de cargos, pero sin que esto signifique un rompimiento y sí una renovación de la capacidad de las comunidades para autogobernarse según su propio proyecto. Hay también experiencias, todavía aisladas, de lucha política por el reconocimiento de las formas propias de gobierno local, lo que prueba una nueva toma de conciencia sobre estos problemas.

El proceso no estará exento de dificultades. Es fácil prever que en muchos casos habrá una etapa inicial en la que ciertos intereses no comunitarios (caciques de distintos sabores y colores) intentarán aprovechar los nuevos márgenes de autonomía local para acrecentar su poder y aumentar sus beneficios y privilegios. Pero la decisión de devolver a las comunidades un control cultural

más amplio y efectivo sobre sus propios asuntos desatará simultáneamente las fuerzas internas capaces de enfrentar ese riesgo. En la medida en que las comunidades recuperen el control de su cultura dispondrán de mejores y más poderosos recursos para eliminar intereses que les han sido impuestos históricamente y que resultan ajenos y contrarios a su propio proyecto.

Todos los procesos culturales que hasta ahora y durante 500 años han estado sólo al servicio de la resistencia y la sobrevivencia del México profundo, podrán orientarse hacia la renovación y el desarrollo de las culturas locales. Éste será un proceso endógeno, no impuesto desde afuera, en el que, sin embargo, las comunidades podrán aprovechar, por decisión propia, muchos de los elementos culturales que hoy pertenecen sólo a la sociedad dominante. Las comunidades no han tenido acceso a esos elementos porque lo ha impedido el sistema de dominación y exclusión; o bien, han debido rechazarlos porque se pretendió imponérselos como parte del mismo sistema. La recuperación de su propio control cultural modificaría diametralmente esa situación.

La gama de acciones que podrían emprenderse a escala local, a medida que las comunidades ampliaran los espacios culturales bajo su control sería muy amplia y resultaría, en primer término, de iniciativas locales. Pero sin duda el proceso sería más acelerado, si se pusiera en marcha una política general de apoyo y estímulo, para la cual se cuenta ya con experiencias significativas. Sería necesario revisar a fondo la política educativa a fin de dejar en manos de las comunidades una cantidad cada vez mayor de decisiones sobre los contenidos, los métodos y, en general, la organización y el funcionamiento del sistema escolar. Sería indispensable destinar fondos

y créditos suficientes para apoyar el financiamiento de proyectos productivos autogestionados, sin pretender sujetarlos a los rígidos criterios economicistas del México imaginario. Todo esto exige algo más que «tomar en cuenta» la opinión de las comunidades: de lo que se trata es de aceptar y respetar sus decisiones. Para ello, no debe olvidarse el hecho fundamental de que las comunidades del México profundo han estado sujetas durante siglos a la opresión colonial, con todas las consecuencias internas que esa opresión produce y que han sido mencionadas a lo largo de esta obra; ello obliga, si en verdad se desea impulsar un proyecto nacional pluralista, a intensificar decididamente las acciones encaminadas a favorecer la recuperación y actualización de las culturas locales. Uno de los puntos clave de esa tarea, será la capacitación amplia e intensiva de nuevos actores comunitarios que estén en condiciones de hacer uso de las oportunidades que abriría la recuperación del control cultural, sin que su capacitación llevara a su desarraigo ni a la renuncia a su cultura. Los nuevos actores (promotores, en el sentido más vasto del término) deberán formarse para la revaloración de su cultura y para estar desde esa perspectiva en condiciones de facilitar la apropiación crítica de elementos culturales ajenos. Es un proceso semejante y complementario del que he planteado a escala nacional: aquí se trata de ver occidente desde la comunidad y dejar de ver la comunidad con la óptica de occidente.

Hasta aquí he puesto el énfasis en la comunidad local, célula fundamental del México profundo y sustento indispensable del proyecto nacional pluralista. Pero la revitalización cultural de las comunidades, no basta para alentar un proceso civilizatorio, porque éste exige inci-

dir sobre otros niveles de la organización del Estado nacional. Ya se mencionó en repetidas ocasiones que uno de los efectos más destructivos de la dominación colonial ha sido la reducción del ámbito social de la civilización mesoamericana a los límites estrechos de la comunidad local. Y no se trata de recuperar una civilización aldeana, sino de reconstruir los espacios necesarios para el desarrollo de una civilización actualizada, vigente hoy y proyectada hacia el futuro.

En el campo de la reconstitución del Estado, es decir, en la definición de las unidades sociopolíticas cuya existencia se reconoce y que lo integran legítimamente, no sería suficiente el reordenamiento de la división territorial para adecuarla a los límites de las sociedades históricas locales. Es necesario ir más a fondo, porque se trata de reparar las consecuencias de una historia colonial. Hay que recrear estructuras sociales más amplias que las locales, para dar el marco requerido al impulso civilizatorio que pervive recluido en las comunidades. No se necesita recordar mucho para reconocer que la creación y la delimitación actual de los estados que forman la federación han sido resultado, en la inmensa mayoría de los casos, de decisiones y acomodamientos muy recientes, hablando en términos históricos. Y que esa división no está sustentada, salvo excepciones, ni en una continuidad histórica profunda ni en la distribución real de la población que sí la tiene. No hay un estado huasteco, ni maya, ni otomí, que tendrían una razón muy antigua para existir y que constituirían niveles de organización social y política indispensables para que esos pueblos actualizaran sus propios proyectos civilizatorios. No se trata de un problema que se resuelva solamente con una redefinición de límites estatales. El asunto va mucho

más allá: al reconocer el fundamento étnico de esas unidades políticas (estados, distritos, municipios, según el caso) se estaría afirmando su derecho a organizar su vida interna y su participación en los asuntos nacionales en función del proyecto histórico particular que está implícito en la tradición cultural que se reconoce internamente como la tradición rectora, la que define y sustenta a ese proyecto histórico. No es, entonces, un simple cambio de nombres ni tan sólo un asunto de límites entre los estados: es la decisión de que los pueblos del México profundo dispongan de niveles de organización política más amplios y complejos que el de la comunidad local, para que estén en condiciones de aumentar cualitativamente su capacidad de reconstrucción y desarrollo culturales.

Es indispensable la estructuración de niveles de organización social de mayor amplitud para asegurar el florecimiento de las culturas mesoamericanas. No es lo mismo respetar el derecho de autodeterminación a nivel comunal, que hacerlo con una estructura política superior. Muchos proyectos no pueden cumplirse en el marco limitado de la comunidad local, porque requieren una participación y un aporte de elementos culturales que rebasan esas fronteras. Algunos pueblos indios de México han sido destruidos hasta el grado de quedar reducidos a una sola comunidad; pero son muchos los que abarcan gran número de comunidades locales, aunque hoy estén relativamente aisladas entre sí. El proyecto es retomar el hilo de la historia suspendida temporalmente por la dominación colonial y favorecer, en las condiciones que imponen y permiten los albores del siglo XXI, la reconstitución de pueblos viables. Esto tiene que ver, de nuevo, con el problema de la democracia nuestra: es in-

dispensable garantizar la representación efectiva de esos pueblos en todas las instancias de decisión del gobierno nacional. Hay una profunda irracionalidad en el hecho de que existan dos senadores por cada uno de muchos estados creados autoritariamente al calor de circunstancias coyunturales recientes, mientras que los millones de integrantes de los pueblos indios no tienen asegurada su representación en los cuerpos legislativos; su representación en tanto pueblos diferenciados, y con legitimidad histórica, no la supuesta representación en base al voto individual «universal».

En la situación actual, las posibilidades de que prosperen cambios legislativos y estructurales que reconozcan la pluralidad y apoyen el desarrollo de las culturas locales y la civilización mesoamericana son muy remotas, porque no existe la representación auténtica de esos pueblos; y sus asuntos e intereses, cuando llegan a percibirse, lo son desde la perspectiva única del proyecto dominante de nación, bajo la óptica impuesta de occidente. Es urgente romper esa mediatización colonial. Es urgente dar la voz al México profundo. Y escucharla.

El dilema inevitable

He querido mostrar que el México profundo, portador de la civilización negada, encarna el producto decantado de un proceso ininterrumpido que tiene una historia milenaria: el proceso civilizatorio mesoamericano. Durante los últimos cinco siglos (apenas un momento en su larga trayectoria) los pueblos mesoamericanos han vivido sometidos a un sistema de opresión brutal que afecta

todos los aspectos de su vida y sus culturas. Los recursos de la dominación colonial han sido múltiples y han variado en el transcurso del tiempo; pero el estigma, la violencia y la negación han sido las constantes. A pesar de ello, la civilización mesoamericana está presente y viva, no sólo en los pueblos que mantienen su identidad propia y afirman su diferencia, sino también en amplios sectores mayoritarios de la sociedad mexicana que no se reconocen a sí mismos como indios pero que organizan su vida colectiva a partir de una matriz cultural de origen mesoamericano. Todos ellos forman el México profundo, sistemáticamente ignorado y negado por el México imaginario que tiene el poder y se asume como el portador del único proyecto nacional válido.

He intentado trazar, más con instantes reveladores que con la pretensión de seguir una secuencia rigurosa, la crónica del desastre y el memorial de la ignominia. Crónica del desastre, por cuanto la quiebra actual de las ilusiones acariciadas por el México imaginario no es un mero tropiezo atribuible a circunstancias externas, sino el resultado inevitable de una larga historia de empecinamiento en el propósito de sustituir la realidad de México por otra torpemente imitada según modelos de occidente. Memorial de la ignominia, porque es indispensable ver y entender la historia desde el otro lado, en el que están los pueblos que han vivido la violencia cotidiana, la explotación, el desprecio, la exclusión; los pueblos a los que se ha tratado de someter a un proyecto de civilización que ni es el suyo ni los admite. El memorial de esta historia, aquí apenas esbozado, es un elemento de contraste indispensable para equilibrar la visión de todos sobre México; es la otra pierna sin la cual no podríamos emprender la marcha por ningún camino.

He procurado poner en evidencia que la crisis de hoy no es la crisis de México sino tan sólo la quiebra de un modelo de desarrollo que ignoraba al México profundo. Que tenemos recursos naturales suficientes, no inagotables, y disponemos de una gran diversidad de sistemas culturales a través de los cuales, en distintas formas, esos recursos se convierten en elementos útiles para hacer más plena la vida humana, según las aspiraciones de realización implícitas en cada cultura. Paralelamente quise señalar cómo los empeños por imponer un modelo único llevan a no aprovechar lo que tenemos y provocan una situación de esquizofrenia en la que la realidad marcha por su rumbo mientras que el proyecto nacional sigue el suyo, imaginario.

He pretendido, en fin, mostrar que ante la quiebra de la ilusión es necesario volver la vista hacia nosotros mismos y encontrar cuáles son nuestras fuerzas, cuáles nuestros recursos y capacidades, para formular un proyecto nacional auténtico y por auténtico, viable: los planos y los materiales para construir nuestro hogar común.

La conclusión, a mi ver, no puede ser otra que la de proponernos construir una nación plural, en la que la civilización mesoamericana, encarnada en una gran diversidad de culturas, tenga el lugar que le corresponde y nos permita ver a occidente desde México, es decir, entenderlo y aprovechar sus logros desde una perspectiva civilizatoria que nos es propia porque ha sido forjada en este suelo, paso a paso, desde la más remota antigüedad; y porque esa civilización no está muerta sino que alienta en las entrañas del México profundo. La adopción de un proyecto pluralista, que reconozca la vigencia del proceso civilizatorio mesoamericano, nos hará querer ser lo

que realmente somos y podemos ser: un país que persigue sus propios objetivos, que tiene sus metas propias derivadas de su historia profunda. Al afirmar nuestra diferencia, hacia el interior y hacia el exterior, estaremos negando radicalmente la pretendida hegemonía de occidente que descansa en el supuesto de que diferencia equivale a desigualdad y lo diferente es, por definición, inferior.

Finalmente, la intención de estas páginas ha sido plantear que el problema de la civilización no puede ser visto como un problema intranscendente o en todo caso postergable dadas las circunstancias actuales. He querido insistir en que *es* el problema, porque en él se define el modelo de sociedad que vamos a construir. Las decisiones que inevitablemente habremos de tomar para reorientar al país constituyen una opción de proyecto civilizatorio, más allá del debate político inmediato que no osa rebasar los límites del proyecto occidental, el del México imaginario. Si en alguna medida estas páginas estimulan al lector a la reflexión sobre estos problemas (esté o no de acuerdo con lo aquí planteado), habrán cumplido el propósito con que fueron escritas.

APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

Como indiqué en la introducción, el propósito de este apéndice es dar al lector no especializado una orientación inicial sobre las obras cuya lectura le permitirá profundizar en algunos de los aspectos principales que se han abordado en estas páginas. Por lo tanto, está muy lejos de pretender ser una bibliografía exhaustiva y ni siquiera recoge la totalidad de las obras que se han consultado con mayor provecho durante la elaboración de este libro. He marcado con un asterisco (*) los textos que aparecen citados literalmente en el texto con el fin de que el lector interesado pueda corroborar y ampliar las citas correspondientes.

Obras generales

El compendio de historia de México que me resultó de mayor utilidad es la **Historia general de México* editada en cuatro tomos por El Colegio de México en 1976. Se usaron particularmente los capítulos escritos por Alejandra Moreno, Enrique Florescano e Isabel Gómez Gil, Moisés González Navarro, Luis González, Carlos Monsiváis y José Luis Martínez. Dos obras se preocupan específicamente de la historia de la política indigenista: **Métodos y resultados de la política indigenista en México* publicado en 1954 por el Instituto Nacional Indigenista, con trabajos de Alfonso Caso, Silvio Zavala y José Miranda, Moisés González Navarro, Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas; y *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la*

nación, de Shirley Brice Heath, editado por el INI en 1972. Un libro pionero, al que debo inspiración y orientación en diversos temas, es el de Eric Wolf, **Pueblos y culturas de Mesoamérica,* Editorial ERA, 1967. Una obra más reciente es de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Lenguas vernáculas, su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México,* Ediciones de La Casa Chata, CIESAS, 1983.

La civilización mesoamericana precolonial

De las interpretaciones sobre el proceso civilizatorio mesoamericano, la que me parece más completa junto con la obra de Eric Wolf antes citada, es la parte correspondiente a México del libro de Friedrich Katz, **The Ancient American Civilizations,* publicado en Londres en 1972 por Weidenfeld and Nicolson y, desgraciadamente, no traducido todavía al español. El ensayo clásico de Paul Kirchhoff es *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales,* editado por la SAENAH en 1960. Otras obras generales son, de Ángel Palerm, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica* (SEPSETENTAS, 1972); Román Piña Chan, *Una visión del México prehispánico* (UNAM, 1967), y los volúmenes publicados por el INAH de la obra colectiva *México: panorama histórico y cultural,* escritos por diversos especialistas.

El mundo azteca es el mejor documentado. Entre las obras generales más comprensivas se pueden citar: de Alfonso Caso, *El Pueblo del Sol,* Lecturas Mexicanas, FCE-SEP, 1983; Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares,* Lecturas Mexicanas, FCE-SEP, 1983; Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo,* Lecturas Mexicanas, FCE-SEP, 1983; Ignacio Bernal, *Tenochtitlan en una isla,* INAH, 1959, y Jac-

ques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista,* FCE, 1956.

Sobre la cultura maya es muy recomendable la última obra de Alberto Ruz, *El pueblo maya,* Salvat y Fundación Cultural San Jerónimo Lídice, A. C., 1981, además de la consulta indispensable del **Pop Wuj* en la traducción directa de Adrián I. Chávez, Ediciones de La Casa Chata, CISINAH, 1979. Sobre los otomíes existe el libro de Pedro Carrasco, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericános de habla otomiana,* editado por la UNAM en 1950.

Algunas obras recientes que pueden ampliar la información sobre aspectos particulares de la civilización mesoamericana son: Teresa Rojas Rabiela y William T. Sanders (eds.), *Historia de la agricultura. Época prehispánica,* publicado en dos volúmenes, en 1985, por el INAH, y Brigitte Boehm de Lameiras, *Formación del Estado en el México prehispánico,* El Colegio de Michoacán, 1986.

Por supuesto, la obra de los cronistas y conquistadores es de consulta indispensable, pero no se debe olvidar que su óptica para entender el México precolonial está necesaria y esencialmente distorsionada por la condición de colonizadores de sus autores.

El régimen colonial

Además de las secciones correspondientes incluidas en las obras de carácter general que se mencionaron al principio de este apéndice, el lector encontrará de interés los siguientes títulos: Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810),* Siglo xxi, 1967; Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México,* FCE, 1977; Robert Ricard, *La conquista espiritual de México,* Jus/Polis, 1947 (aunque el traductor

decidió omitir párrafos del texto original en francés por considerarlos inconvenientes); Ma. Teresa Huerta y Patricia Palacios (recopiladoras), *Rebeliones indígenas de la época colonial,* SEP-INAH, 1976.

El siglo XIX

Para el tema central de esta obra, especialmente la política gubernamental frente a los pueblos de civilización mesoamericana, los trabajos de Moisés González Navarro citados en el apartado de obras generales resultan indispensables. Del mismo autor debe leerse *Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén* (El Colegio de México, 1970) y su compañero inseparable, Nelson Reed, *La guerra de castas en Yucatán* (ERA, 1976). Un panorama general para mediados de siglo se encuentra en: Francisco López Cámara, *La estructura económica y social de México en la época de la reforma,* (Siglo XXI, 1967). La presencia india en la ciudad la estudia Andrés Lira en *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México,* El Colegio de México, 1983. Sobre las rebeliones indígenas véase, Leticia Reyna, *Movimientos campesinos en México durante el siglo XIX.*

Las culturas indias contemporáneas

Para este tema la bibliografía es muy amplia. No hay, por desgracia, ningún compendio etnográfico en español que presente un panorama satisfactorio de las culturas indias contemporáneas; los mejores resúmenes están en las obras de Eric Wolf y de Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas, ya citados. Del propio Aguirre Beltrán son también *Formas de gobierno indígena* (UNAM, 1953) y *Medicina y magia* (INI, 1963) que presentan una visión general sobre los correspondientes temas. La mayor parte de la información se encuentra dispersa en monografías que describen la cultura de una comunidad par-

ticular; el Instituto Nacional Indigenista ha publicado más de setenta títulos de autores mexicanos y extranjeros que cubren un amplio espectro del panorama etnográfico del país. Por su condición de monografías mexicanas clásicas deben mencionarse, además: de Julio de la Fuente, *Yalalag. Una villa zapoteca serrana;* de Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil* (FCE, 1965); de Ricardo Pozas, *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas* (INI, 1959), y de Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo* (INI, 1978). Sobre la importancia del maíz en las comunidades indígenas, véanse los testimonios reunidos en **Nuestro maíz,* dos volúmenes, Museo Nacional de Culturas Populares, México, 1982.

Indigenismo y problemas indígenas

La obra pionera de Manuel Gamio es *Forjando patria* (Porrúa, 1960). El mejor análisis histórico lo hizo Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México.* La fundamentación teórica del indigenismo la formula Gonzalo Aguirre Beltrán en dos obras, *El proceso de aculturación* (UNAM, 1957) y *Regiones de refugio* (Instituto Indigenista Interamericano, 1967). Entre los primeros planteamientos críticos: Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias* (Siglo xxi, 1969), Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México* (Siglo xxi, 1971), y Arturo Warman y otros autores, *De eso que llaman antropología mexicana* (Nuestro Tiempo, 1970). Sobre los nuevos movimientos políticos indios, mi libro *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (Nueva Imagen, 1981) y los *Cuadernos de CADAL* (Centro Antropológico de Documentación para América Latina).

El marco teórico que sirvió de base para estructurar este libro está desarrollado en mi ensayo «La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos», *Papeles de La Casa Chata,* 3, CIESAS, 1987.

ÍNDICE